

Hovedfagsoppgave i filosofi

**FRIHET MELLOM TENKNING OG
HANDLING**

KANT OG LEVINAS

Elisabeth Stormo

Veileder:

Trygve Lavik

DET SAMFUNNSVITENSKAPELIGE FAKULTET

Institutt for filosofi

Universitetet i Tromsø, 9037 Tromsø

April 2002

INNHOOLD

Innledning	s. 1
1. KANTS TEORI OM FRIHET	
1.1 Transcendental frihet	s. 5
1.2 Praktisk frihet	s. 12
2. LEVINAS' KRITIKK AV KANTS BEGREP OM FRIHET	
2.1 Levinas' filosofi om frihet	s. 23
2.2 Forskjeller og likheter mellom Kant og Levinas	s. 35
2.3 Levinas' kritikk av Kant	s. 42
3. DEN SUBLIME ERFARING SOM SVAR PÅ LEVINAS' KRITIKK	
3.1 Det sublime – Kants tredje tilnærming til frihet	s. 52
3.2 Den sublime erfaring og den Andre.....	s. 63
3.3 Avslutning	s. 71
Litteraturliste	s. 82

Innledning

Frihet er et tema som går igjen i Kants kritiske filosofi. Jeg har vært engasjert i dette temaet, samtidig som jeg har vært interessert i en helt annen filosofi, nemlig Levinas'. Under lesningen av Levinas' filosofi, kom jeg over et lite avsnitt hvor Levinas tar et oppgjør med Kants transcendentale frihetsbegrep. De få linjene som Levinas skriver direkte om dette, uttrykker en skepsis mot Kants begrunnelse for friheten. Jeg fant ut at det var noe som ikke stemte i Levinas' kritikk og fikk umiddelbart lyst til å undersøke nærmere både Levinas' kritikk og Kants begrunnelse for friheten. Det er dette som danner utgangspunktet for min hovedfagsoppgave. Levinas henviser til Kants teoretiske beskrivelse av friheten. Det er etter mitt syn problematisk at Levinas ikke inkluderer Kants praktiske tilnærming til frihet. Den teoretiske og praktiske friheten forstås i sammenheng med hverandre. Min sentrale problemstilling er knyttet til å besvare Levinas' kritikk av Kant. Måten jeg gjør det på, er å tolke Kants frihetsbegrep ut fra tre tilnærminger; den teoretiske, praktiske og den sublime. Jeg tolker Kants frihetsbegrep som følger: Frihet befinner seg mellom tenkning og handling. Ved å inkludere den sublime erfaringen, blir friheten mangedimensjonal. Friheten får dermed en teoretisk, praktisk og estetisk side som uttrykkes gjennom henholdsvis tenkning, handling og følelser.

I kapittel 1.1. om transcendent frihet skal jeg redegjøre for det teoretiske grunnlaget for Kants frihetsbegrep. Det vil jeg gjøre ved å presentere den tredje antinomien som handler om frihets- og naturkausalitet. Antinomiens tese og antitese står i et tilsynelatende konfliktfylt forhold til hverandre, for mens tesen påstår at det finnes en annen kausalitet enn naturens, nemlig frihet, påstår antitesen at alt skjer i henhold til naturkausalitet og at frihet dermed ikke finnes. Jeg vil vise at Kant etablerer den teoretiske friheten gjennom det at subjektet betrakter seg som ubetinget av kausaliteten i naturen. I tillegg vil jeg fokusere på at det teoretiske frihetsbegrepet forutsetter et bestemt perspektiv, nemlig førstepersonsperspektivet. Det går ut på at erkjennelse må foregå med utgangspunkt i mitt eget perspektiv. Relasjonen mellom meg og forekomster i den ytre verden er betinget av mine subjektive anskuelsesformer.

Praktisk frihet er tema i kapittel 1.2. Her vil jeg først trekke frem at beviset for frihetens realitet ikke er teoretisk, men praktisk. Det er først gjennom handlinger at friheten får realitet. Hensikten med det teoretiske frihetsbegrepet er ikke å etablere friheten som et faktum, men at den teoretiske frihetsforståelsen forutsettes i handlingslivet. Jeg skal redegjøre for Kants begrunnelse for sammenhengen mellom den teoretiske og praktiske friheten. Videre vil jeg belyse at viljens autonomi er den eneste av de metafysiske ideene hos Kant som lar seg realisere i praksis. Jeg vil også komme inn på skillet mellom det empiriske og det transcendentale subjekt. Hvorfor vi på en og samme tid kan tilhøre både den sanselige og den oversanselige verden. Friheten er et prinsipp for moralen. I det kategoriske imperativ finnes det både formale og innholdsmessige begrunnelser for moraliteten. Jeg vil vise hvordan man er nødt til å forplikte seg til moralske verdier når handling skjer i henhold til frihetskausaliteten. Frihet er uløselig forbundet med moralsk ansvarlighet..

I kapittel 2.1 skal jeg presentere Levinas' filosofi om frihet. Levinas er kritisk til den grenseløse friheten, og hevder at frihet må forstås i sammenheng med etikken for at mennesket skal forplikte seg til moralske verdier. Han er gjennomgående kritisk til en teoretisk begrunnelse for etikken da teori for han, er det samme som å plassere den Andre i henhold til begreper og kategorier; dvs. å frata den Andre det som gjør henne annerledes enn meg selv. Tenkning er en form for beherskelse av den Andre, og her kan Levinas' kritikk av tenkningen blant annet settes i forbindelse med Kants filosofi. Jeg vil fokusere på essensen i Levinas' filosofi, nemlig problematiseringen av den Andres tilstedeværelse i verden. Friheten dannes i følge Levinas, i bevisstheten om ansvarsforholdet til den Andre

I kapittel 2.2 skal jeg redegjøre for forskjeller mellom Kant og Levinas. Utgangspunktet for diskusjonen foregår hovedsakelig innenfor rammene trukket opp i artikkelen "Kant og Levinas og menneskets uerstattelighet" av Bjørn Myskja. I denne artikkelen er Myskja blant annet opptatt av å redegjøre for det universelle aspektet ved Kants filosofi og Levinas' skepsis til dette. Grunnen til at Kant rammes av Levinas' kritikk, er hovedsakelig begrepet om fornuftsvesen. Myskja argumenterer for at fornuftsaspektet fører til at menneskene blir betraktet som like, hvilket innebærer at menneskene mister sin unikhhet. Jeg vil drøfte dette poenget, og vise til at Kant ikke legger en slik betydning i begrepet om fornuftsvesener.

I kapittel 2.3 om Levinas' kritikk av Kant, skal jeg presentere Levinas' kritiske holdning til Kants frihetsbegrep. Kritikken retter seg mot den tredje antinomien. Friheten som Kant skriver om her, er ifølge Levinas problematisk da den ikke forplikter subjektet til moralske verdier. Han begrunner dette med å hevde at friheten blir et tema for logos. Det innebærer at friheten blir et tema forbeholdt tenkningen. Før jeg går inn på kritikken av Kant, vil jeg gi en presentasjon av essensen i Levinas' kritikk av den liberalistiske frihetstenkningen. Til slutt skal jeg drøfte kritikken av Kants frihetsbegrep gjennom å vise til sammenhengen mellom den transcendentale og praktiske friheten.

I kapittel 3.1 om Kants tredje tilnærming til frihet, skal jeg presentere noen sentrale begreper knyttet til den subline erfaringen. Jeg tolker den subline erfaringen som et uttrykk for frihet. Det er her snakk om en form for frihet som skiller seg fra teoretisk og praktisk frihet ved at den verken er tenkt eller realisert gjennom handling. Før jeg presenterer sentrale begreper som blant annet den reflekterende dømmekraften og prinsippet om formålstjenlighet, skal jeg plassere den subline erfaringen i forhold til den teoretiske og praktiske friheten.

I kapittel 3.2 vil jeg presentere noen poeng fra artikkelen "The sublime and the other" av Richard White. Han tolker det sublime som en generell modell for erfaringen av den Andre. I tillegg diskuterer han muligheten for at det sublime kan forstås analogt med en religiøs erfaring. Jeg forholder meg i hovedsak til de poengene til White som er relatert til den subline erfaringen hos Kant. Jeg vil drøfte hvorvidt det er mulig å betrakte den subline erfaringen som en form for religiøs erfaring, og skal diskutere om det finnes grunnlag hos Kant for å sammenligne den subline erfaringen med erfaringen av den Andre.

Til slutt i oppgaven, i kapittel 3.3, skal jeg fokusere på det særegne ved den subline erfaringens tilnærming til frihet. Den subline erfaringen tilfører Kants frihetsbegrep et følelsesmessig aspekt. Kapitlet fungerer som en avslutning på min drøfting av Levinas' kritikk av Kant. Jeg er ikke enig i at den transcendentale friheten skaper avstand mellom subjekt og verden, og at subjektet av denne grunn ikke opplever seg som forpliktet til å vise ansvarlighet overfor andre mennesker. Friheten er dypt

forankret i mennesket både i tenkningen og i handlingslivet. Den sublime erfaringens tilnærming til frihet bidrar til å tilbakevise Levinas' kritikk ved at frihetens følelsesmessige forankring bringes inn. Jeg vil vise at frihet hos Kant ikke bare kan reduseres til å gjelde et tenkende subjekt, men at det også gjelder mennesket i dets handlingsliv, og ikke minst; frihet kan erfares emosjonelt.

Når jeg i fotnotene henviser til "Levinas 1996", er det til *Den Annens humansime*, mens "Levinas 1996 (TU)" henviser til *Totalitet og Uendelighet*.

1. KANTS TEORI OM FRIHET

1.1 Transcendental frihet

I *Kritikk av den rene fornuft* viser Kant hvordan det er mulig å forene to former for bestemmelse som tilsynelatende er uforenelige; nemlig frihet og naturkausaltet. Temaet blir tatt opp i den tredje antinomien, heretter kalt frihetsantinomien, som beskriver hvordan jeg betrakter meg som løsrevet fra naturkausalteten i handlingsøyemed, samtidig som jeg er forbundet til denne kausaliteten gjennom min tilhørighet til verden. Jeg skal forsøke å vise hvordan Kant argumenterer for at jeg kan og må tenke meg selv som fri, samtidig som jeg forstår meg selv som uløselig forbundet til naturkausalteten. Den tilsynelatende konflikten mellom tesen og antitesen, at frihet finnes versus at alt skjer i henhold til naturkausalteten, løses ikke bare ved å undersøke hva Kant sier i frihetsantinomien. Vesentlige bidrag til løsningen må også finnes i tolkningen av hans subjektforståelse, nærmere bestemt i et førstepersonsperspektiv. I det følgende kapittel skal jeg forsøke å redegjøre for Kants begrep om transcendental frihet med utgangspunkt i frihetsantinomien, og ved å fokusere på førstepersonsperspektivet.

Kant differensierer mellom det som er betinget og det som er ubetinget. Det som er gitt som betinget, vil alltid selv være betinget av noe annet som igjen er betinget. Slik er det for tingene i naturen. For at for eksempel et blomsterfrø skal spire og bli til en utviklet blomst, må frøet befinne seg i jord, det må ha fuktighet, sollys osv. Frøet kan ikke oppfylle sitt formål uten at en rekke betingelser er tilstede. Utviklingen fra frø til blomst er ikke bare betinget av frøet, men også av andre betingelser. Det eksisterer en rekke av betingelser i en uendelig regress.

(...) it is evident beyond all possibility of doubt, that if the conditioned is given, a regress in the series of all its conditions is *set us as a task*. For it is involved in the very concept of the conditioned that something is referred to a condition, and if this condition is again itself conditioned, to a more remote condition, and so through all the members of the series.¹

Naturkausalteten inneholder en slik betingethet. Dvs. at tilsynekomstene, som altså er gitte, er betinget i et årsaks- og virkningsforhold som ikke kan avledes fra en

¹ Kant 1992, A 498/B 526.

første betingelse i serien av betingelser. Betingetheten gjelder området for hva som overhodet er tilgjengelig for bestemt menneskelig erkjennelse, nemlig erkjennelse av tilsynekomster. Erkjennelsen av tilsynekomstene kan aldri relateres til det ubetingede i den forstand at naturkausaliteten kan lede til noe ubetinget i enden av en rekke betingelser. Det ubetingede er ikke å finne ved objekter som fremtrer for min erkjennelse. Jeg kan ikke finne det ubetingede ved for eksempel å søke i betingelsene for utviklingen av en blomst, for blomstens eksistens er knyttet til årsaker og virkninger i en uendelig lang rekke. For å finne det ubetingede må jeg søke grunner i meg selv. Dvs. at jeg må ha et perspektiv på meg selv som er annerledes enn det perspektivet min erkjennelse gir på tilsynekomstene. Det innebærer at mine handlinger må kunne tilbakeføres til noe som ikke fortsetter i en uendelig rekke av virkning- og årsaksforhold. Slik sett må jeg kunne finne meg selv som den første årsaken til mine handlinger, eller sagt med andre ord, jeg må kunne forstå meg selv som en ubetinget betingelse i kraft av å være mine handlingers første årsak.

This unconditioned may be conceived in either of two ways. It may be viewed as consisting of the entire series in which all the members without exception are conditioned and only the totality of them is absolutely unconditioned. This regress is to be entitled infinite. Or alternatively, the absolutely unconditioned is only a part of the series – a part to which the other members are subordinated, and which does not itself stand under any other condition.²

Slik synes det også å være: Jeg forstår meg selv som selve årsaken til de handlinger som jeg setter i gang. Her er det altså mulig å peke på en første årsak til en serie av hendelser, nemlig meg selv. Jeg relateres til naturkausaliteten og altså det betingede gjennom min tilhørighet i verden, men relasjonen innebærer ikke at naturkausaliteten er bestemmende for meg som handlende: Mitt handlingsliv spiller seg ut i perspektivet jeg har på meg selv som ubetinget handlingssubjekt. Naturkausaliteten vil selvsagt ha betydning for handlingslivet da jeg ikke kan endre naturens lover og slik sett setter den naturligvis sine begrensninger, men den utøver ingen tvingende makt over mitt perspektiv på meg selv som ubetinget subjekt for mine handlinger.

If, for instance, I at this moment arise from my chair, in complete freedom, without being necessarily determined thereto by the influence of natural causes, a new series, with all its natural consequences *in infinitum*, has its absolute beginning in this event, although as regards time this event is only the continuation of a preceding series. For

² Ibid, A 417/B 445.

this resolution and act of mine do not form part of the succession of purely natural effects, and are not a mere continuation of them. In respect of its happening, natural causes exercise over it no determining influence whatsoever. It does indeed follow up on them, but without arising out of them; and accordingly, in respect of causality though not of time, must be entitled an absolutely first beginning of a series of appearances.³

Jeg bryter altså på en måte inn i naturkausaliteten og eksisterer side om side med den, men jeg vil aldri kunne begrunne min frihet i naturens kausalitet. Jeg hevder min uavhengighet fra naturkausaliteten ettersom jeg kan eksistere på tvers av og samtidig med den. Jeg kan forestille meg en rekke hendelser som er betinget i en uendelig rekke av punkter eller en linje. Jeg behøver ikke lete etter denne linjens endepunkt for å finne meg selv. Som det ubetingede er jeg når som helst i stand til å virke inn på denne linjen (sågar alene gjennom å forestille linjen), og det er dette som er dens første årsak - idet jeg griper til handling er jeg å betrakte som den første årsaken til handlingen. Handlingen kan gjerne sette i gang en rekke hendelser som varer i det uendelige, men den første årsaken til rekken av hendelser er like fullt handlingen som har sitt utgangspunkt i en bestemt subjektforståelse. Jeg forstår meg selv som annerledes enn de ting som kan være gjenstand for min erkjennelse, nettopp også fordi jeg forstår meg selv primært som erkjennelsessubjekt og ikke erkjennelsesobjekt.

Denne subjektforståelsen fordrer at rom og tid ikke betraktes som egenskaper ved tingene i seg selv, men som anskuelsesformer tilordnet meg selv som anskuende og erkjennende.

Space does not represent any property of things in themselves, nor does it represent them in their relation to one another. That is to say, space does not represent any determination that attaches to the objects themselves, and which remains even when abstraction has been made of all the subjective conditions of intuition.⁴

Tingene eller tilsynekomstene krever et bestemt perspektiv for at de overhodet skal kunne være gjenstand for min erkjennelse, nemlig det subjektive perspektivet som anskuelsesformene rom og tid er gitt med. Egenskapene ved tilsynekomstene er ikke tilgjengelige for meg uten gjennom den subjektive anskuelsen. Rom og tid garanterer for min erkjennelse av tingene. Uten rom og tid ville det ikke være mulig å skape en relasjon mellom meg som erkjennende subjekt og tilsynekomstene.

³ Ibid, A 450/B 478.

⁴ Ibid, A 26/B 42.

Relasjonen mellom meg og tingene gis ikke av tingene, men av meg gjennom mine anskuelsesformer. Det er altså slik at anskuelsesformene er en forutsetning for erkjennelse av den ytre verdens tilsynskomster, og at relasjonen til dem muliggjøres ved anskuelsesformene rom og tid. Hva tingene er i seg selv, uavhengig av min erkjennelse av dem, kan jeg følgelig ikke vite. 'Dinge an sich', tingene i seg selv, representerer et område som mine erkjennelsesevner ikke har tilgang til. Erkjennelsen er begrenset til å gjelde det som kan gis innenfor rammene av anskuelsesformene. Om tingene har noe ved seg, noe som ikke kan anskueliggjøres, noe oversanselig, må derfor redegjøres for på en annen måte enn ved å henvise til erkjennelse i henhold til de subjektive anskuelsesformene.

En måte som dette forholdet mellom tilsynekomstene og 'Dinge an sich' reflekteres, finner vi i frihetsantinomien, dvs. i framstillingen av forholdet mellom de sanselige tingene i den ytre verden og de oversanselige evnene i meg selv. Frihetsantinomien angår et teoretisk frihetsbegrep som reflekterer min virkelighetsforståelse med utgangspunkt i den teoretiske fornuften, og den reiser følgende spørsmål: For det første, om det finnes frie årsaker, eller om naturfenomenenes kausale determinering er absolutt? For det andre, om frihet og naturnødvendighet utelukker hverandre? Frihetsantinomien består av følgende tese og antitese:

Tese: Causality in accordance with laws of nature is not the only causality from which the appearances of the world can one and all be derived. To explain these appearances it is necessary to assume that there is also another causality, that of freedom.⁵

Antitese: There is no freedom; everything in the world takes place solely in accordance with laws of nature.⁶

På den ene siden hevder tesen at alt i verden ikke kan være fullstendig styrt av forutgående naturårsaker og at man må anta at det finnes andre former for kausalitet, nemlig frihet. På den annen side hevder antitesen at alt er bestemt av årsaker og virkninger i overensstemmelse med naturlover og at frihet ikke finnes.

Oppløsningen av frihetsantinomien fordrer at jeg forstår rom og tid på en bestemt måte, nemlig som subjektive anskuelsesformer. Rom og tid gjør det mulig for meg å anskue ting i den ytre verden, forutsatt at tingene er sansbare. Min frihet tilhører et

⁵ Ibid, A 444/B 472.

⁶ Ibid, A 445/B 473.

annet område enn de sansbare tingene, nemlig det oversanselige området i og med at jeg ikke kan anskueliggjøre friheten ved hjelp av rom og tid.

Freedom is here being treated only as a transcendental idea whereby reason is led to think that it can begin the series of conditions in the [field of] appearance by means of the sensibly unconditioned, and so becomes involved in an antinomy with those very laws which it itself prescribes to the empirical employment of the understanding.⁷

At frihet finnes, kan altså ikke erkjennes slik som jeg erkjenner ting i den ytre verden. Friheten er i seg selv anskuelsesløs, og jeg kan ikke søke en ytre grunn for den, slik som tilfellet er med tilsynekomstene, for grunnen til friheten finnes i meg selv. Antitesen, som påstår at alt skjer i henhold til naturkausaliteten og at frihet ikke finnes, tar utgangspunkt i bestemmelser ved tingene som forlanger at jeg perspektiverer gjennom rom og tid. I og med anskuelsesformene rom og tid, er jeg garantert en relasjon til tilsynekomstene i verden. Naturkausaliteten har likevel sin begrensing. Den kan riktig nok si noe om naturens mekanismer som jeg er underlagt da jeg ikke bare er et vesen med oversanselige evner, men også et sansbart, sansende og sanselig vesen. Naturkausaliteten gir ikke grunnlag for å påstå noe som faller utenfor det sansbare området. Og friheten faller nettopp utenfor dette området. Grunnlaget for den tilsynelatende konflikten mellom tesen og antitesen består i at man tillegger området som tesen utsier noe om, egenskaper som ikke hører hjemme der, nemlig rom og tid. Friheten er ikke en hendelse eller en tilsynekomst som kan plasseres i rom og tid. Jeg kan derimot si at handlinger som springer ut av en fri vilje, utspiller seg i rom og tid, men også at handlingens bestemmende årsak, friheten, ikke kan plasseres innenfor rom og tid. Tesens påstand, at frihet finnes, overskrider området som jeg kan anvende anskuelsesformene rom og tid på. Og fordi rom og tid bare er subjektive anskuelsesformer, er ikke alt ved tingene og ved meg selv bestemt i rom og tid, og dermed ved naturkausalitet. Friheten selv kan altså ikke anskueliggjøres i rom og tid, nettopp fordi den er en transcendental mulighetsbetingelse for handling, som altså utspiller seg i rom og tid i overensstemmelse med naturlovene og naturkausaliteten.

Enhver handling har to aspekter ved seg. Det første er at handlinger springer ut fra ideen om frihet. Det andre er at jeg er forbundet til naturkausaliteten gjennom min tilhørighet til verden. Jeg er altså situert i verden. Sammenstillingen av disse to

⁷ Ibid, A 558/B 586.

aspektene forutsetter at jeg kan betrakte rom og tid som egenskaper tilordnet meg som erkjennende. Rom og tid har å gjøre med erkjennelse av ting som kan anskueliggjøres og antitesen faller inn under dette området. Tesen uttaler seg om et annet området, hvor anskuelsesformene rom og tid ikke har anvendelse. Friheten er ikke gjenstand for anskuelse, den muliggjør menneskelig handling. Og enhver handling betyr at jeg i en viss forstand må løsrive meg fra årsaksbestemmelser i naturen.

For it is not permissible to say that the *laws* of freedom enter into the causality exhibited in the course of nature, and so take the place of natural laws. If freedom were determined in accordance with laws, it would not be freedom; it would simply be nature under another name.⁸

Det som er karakteriserende for den frie handling er nettopp det at dens bestemmelse ikke lar seg forklare ved hjelp av naturkausaliteten, og at jeg betrakter meg selv som ubetinget av denne kausaliteten. Jeg behøver bare å lete i meg selv for å komme frem til den første årsak. Dette er også tema for Kant i andre tekster enn i de kritiske skrifter. I refleksjon 5975 skriver han om at det å være fri er å bestemme seg som noe annet enn naturens mekanisme og likevel bevirke hendelser i overensstemmelse med naturmekanismen:

Das Vermögen, sich selbst vorzustellen und durch diese Vorstellung Ursache der Erscheinungen zu seyn, is ein Vermögen, nach dem Mechanismus der Natur und doch von selbst zu handeln, d.i. Begebenheiten zu bewirken, ohne selbst von einer Begebenheit abhängig und bestimmt zu seyn, d.i. Freyheit.⁹

Kant hevder her at frihet er en evne til å forestille seg selv og gjennom denne forestillingen være årsak til ”begivenheter”. Gjennom forestillingen av meg selv innsetter jeg altså en annen årsak til hendelsene enn årsaksforholdene i naturen, nemlig meg selv. Jeg bestemmer min frihet uavhengig av naturens mekanisme, noe som altså likevel ikke betyr at jeg hever meg over naturens lover i alle henseender. Men når det kommer til bestemmelsen av min frihet, ser jeg bort fra naturkausaliteten. Den utøver ingen tvang over meg.

Den første betingelsen i det jeg handler er altså meg selv. Selve handlingen forløper i rom og tid, mens dens første årsak, meg selv som fri og ubetinget, kan ikke plasseres i henhold til anskuelsesformene. Min frihet til å handle overskrider

⁸ Ibid, A 447/B 475.

⁹ Akademiutgaven av Kant's gesammelte Schriften, bind 18.

området som anskuelsesformene kan anvendes på. Det er likevel ikke slik at rom og tid utelates i handlingen der jeg selv er den første årsak. Hva det vil si at jeg selv er den første årsak, kan forklares ved å se nærmere på hva Kant sier om rommet. Jeg vil ikke gå inn på en omfattende diskusjon av Kants teori om rommet, men heller forsøke å se dette som et moment som er med på å plassere meg som ubetinget, og dermed også som fri.

Space is not an empirical concept which has been derived from outer experiences. For in order that certain sensations be referred to something outside me (that is, to something in another region of space from that in which I find myself), and similarly in order that I may be able to represent them as outside and alongside one another, and accordingly as not only different but as in different places, the representation of space must be presupposed. The representation of space cannot, therefore, be empirically obtained from the relations of outer appearance. On the contrary, this outer experience is itself possibly at all only through that representation.¹⁰

Rommet er ikke en representasjon bare av gjenstandenes forhold til hverandre. Det skaper relasjon mellom meg selv og gjenstandene for min anskuelse. For at jeg skal kunne plassere en hendelse eller en gjenstand i rommet, kan jeg ikke betrakte rommet som en egenskap bare ved hendelsen eller gjenstanden alene. Det ville i så fall føre til at erkjennelsen ble perspektivløs. Erkjennelse av gjenstander kan ikke utgå fra gjenstandene selv, for et slikt perspektiv virker umulig da det er meningsløst å snakke om min relasjon til gjenstander uten at gjenstandene på en eller annen måte knyttes til meg. Jeg vil ikke klare å knytte erkjennelsen til meg selv med mindre perspektivet utgår fra meg selv. Dersom jeg for eksempel skal avgjøre om en gjenstands plassering er til høyre eller til venstre for meg, må perspektivet utgå fra meg. Rommet som mulighetsbetingelse for anskuelse, kan ikke knyttes til gjenstanden, da det ville bli vanskelig å erkjenne en gjenstands plassering i rom ved for eksempel å hevde at gjenstanden befinner seg til høyre for seg selv. Det er innlysende at perspektivet må utgå fra den som erkjenner. Mitt perspektiv er bare et av mange mulige da også andre personer kan ha anskuelse. Poenget er at for at anskuelse skal finne sted, må perspektivet for anskuelsen være knyttet til det anskuende subjekt i et førstepersonsperspektiv..

Førstepersonsperspektivet er mulig for meg fordi jeg er et transcendentalt subjekt, og dette perspektivet er en betingelse for at jeg skal kunne konstituere en relasjon mellom meg selv og tilsynekomstene. Relasjonen mellom meg selv og for eksempel

¹⁰ Ibid, B 38.

en blomst, skapes nettopp fordi blomstens plassering i rommet sees i forhold til mitt perspektiv, som altså er et førstepersonsperspektiv. Dette perspektivet er altså nødvendig for erkjennelsen av blomsten. Førstepersonsperspektivet er mulig og nødvendig fordi jeg ikke kan reduseres til bare å være et sansbart vesen og således underlagt naturens lover, og derfor må tillegge meg selv oversanslige evner. Jeg kan heve meg over bestemmelser i naturen i og med at jeg er et fornuftig vesen. For fornuften har nemlig den egenskap at den kan overskride det sanselig gitte i naturen. Fordi jeg er fornuftig, kan jeg se bort fra lovene i naturen, og i stedet la min frihet bli bestemt av lover som jeg i egenskap av å være fornuftig, gir meg selv. Det er nettopp dette Kant hevder i oppløsningen av frihetsantinomien: Det at jeg kan bestemme meg i henhold til frihetskausaliteten, betyr ikke at naturkausalitet skyves til side eller at jeg ikke i noen henseender er underlagt den. Det betyr simpelthen at begge kan eksistere samtidig, og at de er virksomme på hvert sitt område. Naturkausaliteten er virksom på det sanselig gitte, mens den andre formen for kausalitet, frihet, er virksom når det gjelder bestemmelsen av mitt handlingsliv.

Frihetsantinomiens oppgave er å vise at ideen om frihet er konstitutiv for meg. Jeg kan ikke bevise at jeg er fri gjennom ideen om frihet. Frihetens område er praktisk, og først når jeg opptrer som handlende, vil friheten realiseres. I det følgende kapittel skal jeg presentere den praktiske friheten, der friheten forstås i sammenheng med moralen. For friheten er det som først og fremst er bestemmende for mitt moralske handlingsliv. Jeg kan riktig nok ha vanskelig for å gjøre det rette fordi jeg er en slave av mine tilbøyeligheter, men dersom jeg makter å heve meg over mine private tilbøyeligheter, vil jeg oppdage at jeg i mitt innerste vesen er moralsk. Og grunnen til dette finner jeg i min frihet.

1.2 Praktisk frihet

I det følgende kapittel skal jeg redegjøre for Kants begrep om praktisk frihet. Jeg skal først gjøre rede for at beviset for friheten må gjennomføres i praktisk henseende. Dette poenget kommer tydelig frem også når Kant skriver om de metafysiske ideene, der bare viljens autonomi har praktisk realitet. Deretter vil jeg

viser til at friheten forutsetter en annen kausalitet enn naturens, og at denne frihetskausaliteten er en forutsetning for handlingslivet. Jeg skal også redegjøre for forskjellen mellom det empiriske og det transcendentale subjekt, før jeg går inn på hva det vil si å tilhøre både den sanselige og den oversanselige verden. Til slutt vil jeg belyse noen poeng angående det formale og det innholdsmessige ved det kategoriske imperativ.

Den praktiske frihetens realitet kan ifølge Kant ikke begrunnes med utgangspunkt i den teoretiske friheten. Kant har ikke engang til hensikt å begrunne frihetens reale mulighet i den transcendentale friheten:

It has not been our intention to prove the *possibility* of freedom. For in this also we should not have succeeded, since we cannot from mere concepts *a priori* know the possibility of any real ground and its causality.¹¹

Her hevder Kant at vi ikke kan bevise den reale muligheten av frihetens kausalitet ut fra begreper *a priori*. Det betyr ikke at det teoretiske frihetsbegrepet kun engasjerer meg i min tenkning om frihet. Friheten får først aktualitet for meg i mitt handlingsliv, men det teoretiske grunnlaget for den må forutsettes for at handling i det hele tatt skal bli mulig. I tredje del av *Grunnlegging til moralens metafysikk* hevder Kant at et separat eksistensbevis for den teoretiske friheten er mindre viktig nettopp fordi den praktiske og teoretiske friheten dreier seg om den samme friheten:

Jeg velger den fremgangsmåte å anta, som tilstrekkelig for vårt formål, at fornuftige vesener i sine handlinger bare legger *idéen* om frihet til grunn. Dette gjøres av den grunn at jeg da ikke behøver å være forpliktet til å bevise at det eksisterer frihet i teoretisk henseende. For selv om dette siste også blir latt uavgjort, så er likevel de lover som gjelder for et vesen som ikke kan handle annerledes enn ut fra idéen om sin egen frihet, de samme som de som ville forplikte et vesen som virkelig fritt. Vi kan altså her befri oss fra den byrde som hviler på teorien.¹²

Selv om den teoretiske fornuft med dens teoretiske frihetsbegrep ikke kan bevise frihetens realitet, så er den teoretiske frihet likevel en forutsetning for handling. Grunnlaget for den praktiske friheten finnes i den transcendentale friheten nettopp fordi jeg handler ut fra ideen om at jeg er fri. Hvorvidt jeg handler i samsvar med frihetsbegrepet, vil først vise seg når handlingen finner sted. Frihet er ikke noe som lar seg bevise forut for handlingen. Det teoretiske frihetsbegrepet har til hensikt å vise at friheten er mulig tenkbar, mens den praktiske friheten knyttes til

¹¹ Kant 1992, A 558/B 586.

¹² Kant 1997, s. 59-60.

handlingslivet og dermed virkeligheten. Kant hevder at jeg ikke kan handle uten å betrakte meg selv som fri:

(...) man må bevise at friheten universelt tilkommer den virksomhet ethvert fornuftig vesen, begavet med vilje, utøver. Jeg sier nu: Ethvert vesen som ikke kan handle annerledes *enn ut fra idéen om frihet*, er nettopp av denne grunn i praktisk henseende virkelig fri.¹³

Kant skriver her at vi med nødvendighet må tilskrive alle fornuftige vesener ideen om frihet som den eneste vi kan handle ut fra. Forestillingen om frihet er en fornufts side siden den ikke er et erfaringsbegrep "(...) nettopp fordi det medfører begrepet nødvendighet og derfor en erkjennelse *a priori*"¹⁴, og frihetsforestillingen heller ikke er et forstands begrep som kan anvendes til å bestemme (erkjennelsen av) tilsynskomstene.

Ideen om frihet kan altså ikke bevises i teoretisk henseende da den retter seg mot handlingslivet. En ide kan ikke si oss noe om hvordan verden faktisk er, men ideen om frihet sier likevel noe om hvordan mine handlinger må være, nemlig frie. Dette poenget blir tydelig når Kant skriver om de metafysiske ideene. Ifølge Kant finnes det tre metafysiske ideer¹⁵: Guds eksistens, sjelens udødelighet og viljens autonomi. Ideene er regulative¹⁶, men den sistnevnte står i en særstilling fordi den er den eneste av de metafysiske ideene som er konstitutiv for moraliteten. Viljens autonomi er den eneste av de metafysiske ideene som lar seg realisere i praksis. Jeg kan ha en ide om en guddommelig eksistens, eller at sjelen er udødelig, men disse ideene lar seg ikke realisere i praksis. De forblir ideer som jeg kan og bør tro på, men de forlanger ikke at jeg med nødvendighet skal handle ut fra dem. Ideen om frihet er derimot slik at den lar seg realisere i praksis. De metafysiske ideene krever en annen begrunnelse enn erkjennelse av fysiske ting. De er slik at jeg ikke kan vite om de er sanne, men min moralske autonomi fører til at jeg er i stand til å tro på dem. Kant anvender begrepet frihet for å forklare den sistnevnte ideen:

Viljen er en slags kausalitet som levende vesener har i den utstrekning de er fornuftige, og *frihet* ville være den egenskap ved denne kausalitet som gjør at den kan

¹³ Kant 1997, s. 59.

¹⁴ Ibid, s. 67.

¹⁵ De metafysiske ideene kalles også for praktiske postulater.

¹⁶ Benevnelsen regulative ideer henviser til ideer som fornuften konstruerer. Såfremt ideene uttrykker gode formål, kan de være en ledetråd for vår erkjennelse. Fornufts ideene kan derimot ikke anvendes konstitutivt, dvs. at man mener at ideene forklarer hvordan ting er i seg selv, for dette er det ikke mulig å ha noen erkjennelse om.

virke uavhengig av noen *bestemmelse* ved fremmede årsaker; liksom *naturnødvendighet* er den egenskap som karakteriserer kausaliteten til alle fornuftsløse vesener ved at deres virksomhet bestemmes ved den innflytelse fremmede årsaker utøver.¹⁷

Kant hevder altså at jeg er fri i egenskap av å være et fornuftsvesen. Dvs. at jeg adlyder kun de lover som jeg gir meg selv. Naturens lover utøver ingen tvang over meg når det gjelder hva som bestemmer min frihet, for jeg trenger bare søke i meg selv for å finne årsaken til min frihet. Min vilje er styrt av en annen kausalitet enn den som gjelder for naturnødvendigheten, og friheten er en egenskap ved denne kausaliteten.

Når friheten beskrives som styrt av en annen kausalitet enn naturens, kalles det for det negative begrepet om frihet. Det positive frihetsbegrepet er ifølge Kant bedre egnet enn det negative for å beskrive frihetens vesen: Friheten bestemmes ut fra uforanderlige lover som er av et annet slag enn naturlovene. Når det gjelder naturnødvendigheten, er lovene bestemt utenfra, mens frihet forutsetter viljens autonomi. ”Hva kan vel viljens frihet være annet enn autonomi, dvs. den egenskap viljen har til å være lov for seg selv?”¹⁸ Den frie viljen er autonom fordi den adlyder kun de lover som den pålegger seg selv.

Betingelsen for friheten er at jeg kan differensiere mellom to virkelighetsområder, nemlig sanselighet og oversanselighet. Jeg skal nå redegjøre for skillet mellom frihet og naturnødvendighet. Min vilje henviser til en kausalitet som går ut på at jeg er i stand til å fjerne meg fra naturnødvendige årsaker i mitt handlingsliv. Den frie viljen setter meg i stand til å frigjøre meg fra betingelsene i den sanselige verden. Naturnødvendigheten gjelder utenfor det moralske området, nemlig for sansbare gjenstander. Kant differensierer mellom det som angår menneskets forhold til den intelligible verden, den oversanselige verden, og naturnødvendigheten som tilhører fysiske gjenstander i den sanselige verden. I *Kritikk av den praktiske fornuft* hevder Kant at naturnødvendigheten angår ting som er underlagt tidsbestemmelser. Kausalitet er alltid knyttet sammen med en forestilling om en irreversibel tidsrekkefølge. Når for eksempel et blomsterfrø har utviklet seg til en blomst, har det foregått en rekke hendelser bak i tid som er betingelser for frøets utvikling.

¹⁷ Kant 1997, s. 58.

¹⁸ Ibid, s. 58.

Naturens mekanisme går ut på å forbinde begivenheter i en tidsrekke. Dvs. at blomsterfrøet må forekomme i tid før den utviklede blomsten. Frihet er ikke underlagt noen tidsbetingelse og kan følgelig ikke legges inn under området for fysiske gjenstander og hendelser. Friheten er begrunnet med utgangspunkt i den intelligible verden og er følgelig ikke bestemt i henhold til naturlover. Dermed kan heller ikke jeg være bundet til tidsbestemmelser i min oppfatning av meg selv som fri:

Men akkurat det samme subjekt, som på den annen side er seg bevisst å være en ting i seg selv, betrakter også sin tilværelse – *for så vidt som denne ikke er underlagt tidsbetingelser* – og seg selv som bestembar kun ut fra lover som det i kraft av fornuften gir seg selv, og i denne dets tilværelse går ikke noe forut for dets viljesbestemmelse.¹⁹

Kant mener at jeg har en bevissthet om meg selv som går ut på at jeg betrakter meg som annerledes enn gjenstander som er underlagt naturkausaliteten. Jeg er, lik 'Dinge an Sich', ikke å betrakte som en gjenstand som jeg kan ha erfaringsmessig tilgang til. Jeg kan ikke erkjenne meg selv som meg selv fordi jeg ikke får begreper om meg selv som erkjennbar a priori, men gjennom erfaring.

Differensieringen mellom sanselighet og oversanselighet forstås i sammenheng med hvordan jeg er sammensatt av ulike egenskaper som gjør det mulig for meg å ikke bare være sanselig betinget, men også uavhengig av sanselighetens betingelser, og dermed fri. Kant hevder at min kunnskap om meg selv som fenomen får jeg (bl.a.) gjennom min indre sans. Jeg er et sammensatt fenomen, dvs. både et empirisk og et transcendentalt subjekt som kan: "(...) regne seg til *sanseverdenen* når det gjelder iakttagelser og evnen til å motta sansefølelser, men til den *intellektuelle verden* når det gjelder det som kan være ren virksomhet i [seg](...)." ²⁰ Jeg har en forståelse av meg selv og min tilværelse der jeg er forankret i den sanselige verden uten at jeg av den grunn betrakter meg som underlagt den. Hva jeg er og hvordan jeg velger å handle, bestemmes ut fra det jeg selv pålegger meg fordi min vilje er autonom. Den karakteriseres ved at den er fri, og denne frie viljen er ikke betinget av noe annet enn meg selv. Den praktiske friheten, som angår mitt forhold til meg selv som moralsk handlende i verden, må altså ha sin begrunnelse i meg selv. Jeg er selvlovgivende i kraft av å være et fornuftsvesen. Fornuften peker på at jeg som

¹⁹ Ibid, s. 117.

²⁰ Ibid, s. 63.

handlende ut fra ideen om en fri vilje, er den første bestemmende årsak eller betingelse. Det er ingenting forut for min vilje som er bestemmende for mitt handlingsliv. Handlingsfriheten er bestemt av min moralske karakter, som er kjennetegnet av at jeg er min egen lovgiver.

Det empiriske og det transcendentale subjekt hører hjemme i samme virkelighet. Jeg er den samme personen, men jeg har en evne i meg til å differensiere mellom de ting ved min eksistens som angår naturkausalitet, og de ting som er uavhengig av naturkausaliteten. Min uavhengighet fra naturkausaliteten innebærer ikke at jeg er splittet i verden med en tilhørighet i tenkningen og en annen i den konkrete fysiske tilstedeværelsen i verden. Kant viser at frihet og naturkausalitet ikke utelukker hverandre. Jeg er situert i én verden, men når friheten skal bestemmes, har jeg den egenskap at jeg kan se bort fra de mekanismene som råder i naturen og heller la min egen autonomi være bestemmende for hvordan jeg betrakter meg selv. Det er en indre sammenheng mellom frihetskausalitet og naturkausalitet. I *Kritikk av den praktiske fornuft* gjør Kant rede for denne sammenhengen. Han argumenterer for at frihet og naturnødvendighet kan finne sted samtidig i én og samme handling. Den frie viljen, som er ubetinget, og naturnødvendigheten, som er betinget, står ikke i motsetning til hverandre. Motsetningen er bare tilsynelatende. Kant skriver at:

(...) den samme handling, som ved å tilhøre sanseverdenen alltid er sanselig betinget, dvs. mekanisk nødvendig, samtidig også har en kausalitet til grunn som er ubetinget av alt sanselig ved at den tilhører kausaliteten til et handlende vesen i den utstrekning dette vesen tilhører den intelligible verden.²¹

I én og samme handling opplever jeg en sammenheng mellom sanseverden og den oversanselige verden. Jeg tilhører sanseverden samtidig som jeg er i stand til å frigjøre meg fra den idet jeg for det første kan tenke meg friheten som en ide, og for det andre kan handle ut fra ideen om frihet. Sanseverdets betingethet utøver ingen tvang over meg fordi jeg betrakter min frihet som uavhengig av sanseverden. Dette innebærer ikke at jeg skyver sanseverden bort fra min tilværelse. Jeg anerkjenner den like fullt som jeg anerkjenner den oversanselige verden. Poenget er at jeg som fri, er i stand til å handle uavhengig av mekanismer i naturen samtidig som jeg ikke handler i motsetning til denne naturnødvendigheten. I *Kritikk av den praktiske fornuft* argumenterer Kant for nettopp dette:

²¹ Ibid, s. 124.

Derimot er det nå klart at det meget vel er mulig å bringe i stand en slik forbindelse når det gjelder *vårt eget subjekt* for så vidt som dette subjekt *på den ene side* bestemmer seg ut fra moralloven i egenskap av å være et intelligibelt vesen (i kraft av friheten), og *på den annen side* erkjenner det selv at det er i sanseverdenen som det ut fra denne bestemmelse er virksomt. Det er frihetsbegrepet alene som gjør at vi ikke behøver å gå ut over oss selv for til det betingede og sanselige å finne det ubetingede og intelligible.²²

Min virksomhet som handlende foregår i sanseverden, mens min handling springer ut fra en ide om frihet som jeg gir meg selv i kraft av å være et fornuftsvesen, og derav har jeg tilgang til den oversanselige verden. Denne indre sammenheng mellom naturkausalitet og frihet viser at jeg er forankret i verden i praktisk forstand, dvs. som handlende. Kant mener at det at jeg er medlem av både sanseverden og den oversanselige verden, får konsekvenser for meg. Konsekvensen er at jeg forplikter meg til å handle moralsk: "(...) tenker vi oss som forpliktet, så betrakter vi oss som tilhørende sanseverdenen, og likevel samtidig tilhørende forstandsverdenen."²³

I kapittel 1.1 skrev jeg at mine handlinger ikke kan tilskrives ytre årsaker. De må tilskrives meg selv gjennom min frihet. Jeg skal nå gjøre rede for sammenhengen mellom det at jeg både er et praktisk anlagt vesen og et intelligibelt vesen. Handlingen bryter inn i den ytre verden. Det skjer ved at jeg som handlende er *i* verden, og ved at jeg er i stand til å erkjenne det som befinner seg i verden ved hjelp av de subjektive anskuelsesformene. Handlingslivet forneker ikke naturkausaliteten, den bare simpelthen har en annen årsak enn den. Friheten gir mening til mine handlinger, for uten friheten ble det vanskelig å tenke seg handling som noe annet enn som et ledd i naturens mekanisme. Handling forutsetter at jeg ikke kan annet enn å forstå meg selv som noe annet enn naturnødvendighet. Jeg må differensiere mellom de ting i verden som er styrt av mekaniske lover og de ting som virker uavhengig av disse lovene. I refleksjon 5049 skriver Kant følgende:

Es ist die [transscendentale] logische Persohnlichkeit, nicht die practische: diese ist das Vermögen der Freyheit, kraft dessen man, ohne äusserlic bestimmt zu seyn, von selbst Ursache seyn kann. Die moralische personlichkeit ist die Fähigkeit der Bewegungsgründe der blossen Vernunft, kraft deren ein Wesen der gesetze fahig ist und also auch der Zurechnungen.²⁴

²² Ibid, s. 125.

²³ Ibid, s. 64.

²⁴ Kant's gesammelte Schriften, bind 18.

Frihetsevnen tilkjenner jeg altså meg selv allerede alene som en transcendent eller logisk "personlighet". En vannlilje kan for eksempel ikke leve uten visse betingelser utenfor den selv. Den er betinget av å vokse i et vått element. Vannliljen er en betinget betingelse. Mine handlinger er derimot ikke bestemt av slike betingelser utenfor meg selv. Når jeg griper handlende inn i verden, betrakter jeg meg som en ubetinget betingelse. Grunnen til at jeg kan opptre moralsk, er at jeg klarer å sette tenkningen ut i praksis. Friheten skaper en helhetlig forbindelse mellom meg som erkjennende og handlende, og derfor oppfatter jeg meg ikke som borger av to atskilte verdener, men som et subjekt med flere dimensjoner i meg. Jeg er i stand til å opptre som handlende i verden og jeg er i stand til å forstå betingelsen for at jeg kan opptre som handlende. Det å skulle abstrahere handling og erkjennelse fra hverandre vil ikke gi frihetsbegrepet mening, fordi de står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre. De er med andre ord nødvendige for at det skal bli meningsfullt å snakke om frihet.

Forbindelsen mellom tenkning og handling kommer tydelig til uttrykk i det kategoriske imperativ. Jeg vil få frem denne sammenhengen ved å presentere det kategoriske imperativ og viljens autonomi. Kant hevder at siden jeg ikke kan handle annerledes enn ut fra ideen om frihet, tilhører jeg den intelligible verden. Dette begrunner hvorfor jeg må handle i samsvar med lovene som fornuften pålegger meg.

(...) jeg er underkastet fornuften, som i idéen om frihet inneholder denne lov og altså viljens autonomi; følgelig må jeg betrakte forstandsverdenens lover som imperativer for meg, og de handlinger, som er i overensstemmelse med dette prinsipp, som plikter.²⁵

Jeg trenger ikke søke utenfor meg selv for å finne lovene som skal styre mine handlinger. Som selvlovgivende er jeg selvstendig, og selvstendigheten har, ifølge Eivind Storheim,²⁶ en struktur som utgjøres av det kategoriske imperativ. Selvstendigheten gjør meg egnet til å handle konsekvent i henhold til min autonome vilje. I mitt handlingsliv er jeg så sterkt motivert av ideen om frihet, at jeg, uavhengig av varierende omstendigheter innenfor for eksempel det politiske og religiøse liv, alltid bevarer det moralske i min person (forutsatt at jeg handler i

²⁵ Kant 1997, s. 65.

²⁶ Jamfør Storheim 1980, s. 97.

henhold til loven som fornuften gir meg). Det kategoriske imperativ lar seg avlede fra viljens autonomi hvis kausalitet er at den er fri. Kant argumenterer for at moralen har viljens autonomi som sitt eneste prinsipp: "Viljens autonomi er den egenskap viljen har til å være en egen lov for seg selv (...)"²⁷ Det moralske liv skal styres av at hver enkelt person har egenskapen autonom vilje, og denne viljen angir hvilke lover som man skal handle ut i fra. Den enkeltes autonome vilje er et uttrykk for en felles vilje: "Aldri å velge på annen måte enn slik at maksimene for ens valg også inngår i den samme viljesakt som en almen lov."²⁸ Slik jeg forstår Kant her, mener han at jeg ikke kan foreta moralske valg uten at jeg samtidig inkluderer alle andres vilje i min egen. Poenget med at maksimene skal inngå som en allmenn lov, er ikke kun at jeg skal ha et objektivt universaliserende prinsipp for moralen, men også at jeg skal inkludere andre personers tilstedeværelse i verden når jeg handler. Dersom jeg ikke konsekvent inkluderer alle andre, vil det innebære en konstant risiko for at de blir behandlet vilkårlig og dermed også uverdige. Den autonome viljen er en garanti for at mine handlinger uttrykker en vilje som er i overensstemmelse med en fellesmenneskelig vilje.

Kant mener at dersom jeg utelukkende var medlem av den intelligible verden, ville alle mine handlinger alltid være i samsvar med viljens autonomi. Ettersom jeg også tilhører sanseverden, 'skal' handlingene være i overensstemmelse med viljens autonomi:

Dette *kategoriske* 'skal' uttrykker en syntetisk setning *a priori* ved at, i tillegg til min vilje i egenskap av en vilje som påvirkes av sanselig begjær, ideen om den samme vilje kommer til, men nu som en ren vilje som i seg selv er praktisk og som tilhører forstandsverdenen.²⁹

Det kategoriske 'skal' betyr at jeg er forpliktet til å handle slik som fornuften påbyr meg å gjøre. Jeg er rett og slett forpliktet til å handle moralsk. Enhver handling må være motivert ut fra allmenne hensyn. Loven som fornuften pålegger meg å handle i samsvar med, må ha den formale egenskapen allmennhet. Kants første formulering av det kategoriske imperativ lyder som følger: "*Handl bare etter den maksime gjennom hvilken du samtidig kan ville at den skal bli en almen lov.*"³⁰ Den moralske

²⁷ Kant 1997, s. 52.

²⁸ Ibid, s. 52.

²⁹ Ibid, s. 65.

³⁰ Ibid, s. 34.

forpliktelsen har en universell karakter fordi den forlanger at mine handlinger skal være styrt av lover som gjelder alle. Formuleringen av det kategoriske imperativ er et syntetisk-praktisk utsagn a priori: Handlingen knyttes til et a priori utsagn fordi den er styrt av en vilje som er et uttrykk for alle fornuftige personers vilje. Viljen styres i henhold til en fornuftside som med nødvendighet må tilskrives enhver. Utsagnet er praktisk fordi "(...) det forbinder umiddelbart det å ville handlingen med begrepet om et fornuftig vesens vilje (...)"³¹ Dvs. at jeg kan ikke analytisk utlede denne viljen like lite som jeg kan forutsette noen betingelse fra mine tilbøyeligheter som bestemmende for min vilje. Jeg forbinder min vilje til handlingen a priori med nødvendighet. Min vilje er bestemt i henhold til en fornuftside som hever seg over personlige tilbøyeligheter og villkårlighet, og viljens bestemmelse betraktes derfor som objektiv. Forpliktelsen til å handle moralsk går altså ut på at maksimene som ligger til grunn for handlingene, tilfredsstiller kravet om allmennhet. Jeg kan ikke peke på noe forut for min frie vilje når jeg skal forklare mine valg. Det er ingenting forut for den frie viljen som er bestemmende for den.

Jeg vil nå gå inn på det innholdsmessige ved det kategoriske imperativ, og fokusere på ansvaret som er en følge av friheten. Det skal jeg gjøre ved å belyse den tredje formuleringen, som lyder slik: "*Handl slik at du alltid bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.*"³² Kant kaller formuleringen for det praktiske imperativ.

Formuleringen viser tydelig hvordan Kant gir lovmessigheten et innhold i det moralske liv. Maksimene som jeg skal handle ut i fra, har den formale egenskapen at de skal kunne gjelde som en allmenne lover for enhver. Innholdet kommer til uttrykk i formuleringens henvisning til praksis: Når jeg handler kan jeg ikke forestille meg som annet enn fri. Det moralske handlingsliv er basert på ideen om at alle mennesker er frie. Dette forplikter meg til å behandle alle mennesker som nettopp frie. I den tredje formuleringen av det kategoriske imperativ er ansvaret uttrykt som en forpliktelse til å bevare det menneskelige i både meg selv og i andre. Mennesket har en egenverdi - det er et formål i seg selv. Jeg må altså handle slik at jeg bevarer det menneskelige i enhver person. Uten (bevisstheten om) friheten ville mitt handlingsliv bli styrt fullstendig av mine tilbøyeligheter og i den forstand ikke

³¹ Ibid, s. 34.

³² Ibid, s. 42.

være noe *handlingsliv*. Jeg ville miste den sterkt uttalte forpliktelsen og ansvaret som friheten gir, og andre personer ville bli behandlet bare som midler. Ved at jeg innrømmer friheten som en egenskap ved alle fornuftige vesener, innrømmer jeg også et ansvar for å opptre moralsk i forhold til andre personer. Dersom jeg ikke betrakter andre personer som et mål i seg selv, vil de få en objektstatus på linje med fysiske objekter i sanseverden.

Forbindelsen mellom frihetsideen og den autonome viljen skapes ved at jeg har tilgang til både det sanselige og det oversanselige. Jeg har tilgang til det sanselige og det oversanselige fordi jeg som medlem av sanseverden er i stand til å overtre den, nettopp fordi jeg også tilhører den intelligible verden. Friheten er en ide som jeg ikke kan la være å handle ut fra, og den er en egenskap som en fornuftig vilje har til å fri seg fra bestemmende ytre årsaker. ”Frihetsidéen er m.a.o. konstitutiv for eller er en transcendental betingelse for handling.”³³ Etter mitt syn er det slik frihetsbegrepet, som betingelse for handling, bevarer det menneskelige i meg, fordi det ikke tillater at jeg betrakter meg selv eller andre personer som noe betinget, men som ubetinget.

Både handling og erkjennelse knyttes til den menneskelige erfaringen. Det betyr ikke at betingelsene for mitt handlingsliv henter sitt grunnlag i erfaringen. Kant hevder at: ”But though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it all arises out of experience.”³⁴ Betingelsen for at jeg kan ha erfaring finnes ikke i erfaringen selv, men er egenskaper ved meg som eksisterer forut for og uavhengig av om erfaring finner sted. Den teoretiske og praktiske dimensjonen representerer to aspekt ved mitt forhold til verden, og de er avhengig av hverandre da jeg ikke kan erkjenne uten å handle og vise versa. For å få en tilfredsstillende forståelse av hva det vil si å ha både en teoretisk og en praktisk tilnærming til verden, blir det viktig at aspektene differensieres i stedet for at de separeres. Forbindelsen mellom min tilhørighet i både den intelligible og den sanselige verden er mulig på grunn av min frihet.

³³ Bonaunet 1993, s. 195.

³⁴ Kant 1992, B 2.

2. LEVINAS' KRITIKK AV KANTS BEGREP OM FRIHET

2.1 Levinas' filosofi om frihet

I følgende kapittel skal jeg gi en presentasjon av Levinas' filosofi om frihet. Jeg vil først gi en introduksjon til Levinas' subjektforståelse med vektlegging på noen sentrale begreper, for så å redegjøre for hans filosofi om frihet. I hovedsak forholder jeg meg til hva han sier om frihet i første del av *Totalitet og Uendelighet*. Her er Levinas først og fremst opptatt av å gi friheten et positivt innhold: Friheten skal ha sitt grunnlag i etikken. Den sees i sammenheng med det sosiale fellesskap. De sosiale båndene er en forutsetning for friheten, og frihetens etiske forankring ivaretar de sosiale båndene. Det er, etter Levinas', syn problematisk med den grenseløse friheten. Han kritiserer den vestlige ontologiske tradisjonen for at den ikke er tilstrekkelig opptatt av etikken.

Levinas' filosofi om frihet skiller seg radikalt fra Kants, for mens Kant begrunner friheten innenfra, går Levinas motsatt vei da han begrunner ansvaret utenfor subjektet – ansvaret er ikke noe som subjektet gir seg selv. Det blir pålagt subjektet i møtet med den Andre. Møtet er spesielt viktig for Levinas' begrunnelse for ansvaret. Det er nettopp i møtet med den Andre, ansikt-til-ansikt, at ansvaret aktualiseres. ”At sette spørsmålsteget ved min spontanitet i den Andens nærvær kalder man etikk.”³⁵ Levinas er opptatt av at spontaniteten ikke skal utsette den Andre for vold og vilkårlighet. Jeg må underkaste meg den Andre for å yte henne rettferdighet. Underkastelsen består i å bøye seg for den Andre. Ikke å tillate seg selv å fremelske en egoistisk spontanitet på bekostning av den Andre. Spontaniteten er et hinder for forbindelsen mellom meg og den Andre fordi jeg'et er rettet mot seg selv og sin rett til å utøve spontanitet fremfor å spørre seg selv hva jeg'et kan være for den Andre. Levinas' etiske filosofi er først og fremst opptatt av at jeg'et skal bevare det menneskelige hos andre personer. Det vil ikke si at jeg'et er ubetydelig i forholdet til andre mennesker, men gjennom møtet med andre mennesker, blir jeg'et

³⁵ Levinas 1996 (TU), s. 33.

moralsk ansvarlig og oppmerksom på kvaliteter i seg selv: ”Forholdet til den Annen setter meg på prøve, tømmer meg for selvet og vedblir å tømme meg, idet jeg blir oppmerksom på stadig nye ressurser (i meg).”³⁶ Beskrivelsen av forholdet til den Andre er altså viktig for å forstå utgangspunktet for Levinas’ filosofi.

Etikken er førstefilosofi og ansvaret, som skaper det sosiale båndet mellom mennesker, er opprinnelsesløst. Ansvaret er noe som er nedfelt i hva det vil si å være et menneske. Det oppstår ikke av begreper eller som kunnskap som vi kan tilegne oss. Broderskapet mellom mennesker har ingen begynnelse som vi kan peke på i tid eller i henhold til en bestemt tenkemåte. Det sosiale båndet mellom meg og den Andre oppstår idet vi står ansikt-til-ansikt med hverandre, idet den Andre trer inn i min verden. Dersom møtet med den Andre forstås i bokstavlig forstand, vil man lett kunne innvende at opprinnelsen til broderskapet kan plasseres i tid, altså i det vi møtes. Men slik jeg forstår Levinas, er ikke dette tilfellet. Møtet må forstås som en metafor på noe grunnleggende ved den menneskelige tilværelse - møtet med den Andre skjer via sansning, men det er ikke snakk om å sanse ansiktet, øynene og munnen på samme måte som vi sanser gjenstander i rommet. Når jeg møter den Andre, ansikt-til-ansikt, henviser sansningen til en annen dimensjon enn den som jeg kan skue med det blotte øye. Sansningen av den Andres ansikt er, slik jeg forstår det, en metafor for å la den Andre tre inn i min verden. Dersom jeg sanser den Andres ansikt, tar jeg imot appellen som utgår fra ansiktet. Appellen er ikke noe som jeg oppfatter som et resultat av at jeg har studert den Andres ansiktsuttrykk. Det er med andre ord ikke snakk om fysiognomi. Appellen som utgår fra ansiktet, sanses i den forstand at det som treffer meg er på et grunnleggende menneskelig plan, nemlig som en bønn fra den Andre om å bli inkludert i min verden. Sansningen er, i metaforisk forstand, en dimensjon som åpner for at jeg kan bli affisert av at den Andre trer inn i min verden. Det å sanse den Andre vil være det samme som å komme den Andre i møte – jeg blir konfrontert med det menneskelige i meg fordi jeg, ved hjelp av sansningen, blir berørt av ansiktets betydning. I overført betydning er ansiktet en appell. Appellen som utgår fra den Andres ansikt er at jeg må ivareta Annetheten. En mer spesifikk formulering av appellen er: ”Du

³⁶ Levinas 1996, s. 58.

må ikke slå i hjel.”³⁷ Møtet viser til den Andres inntreden i min tilværelse, og det at møtet foregår ansikt-til-ansikt viser til en holdning som jeg bør ha for nettopp å kunne møte den Andre.

I forordet til *Den Annens humanisme* nevner Levinas distinksjonen mellom *Sigen* og det *Sagte*. Distinksjonen er viktig for å forstå hvordan han mener man skal komme den Andre i møte; altså hvilken holdning jeg bør ha for å kunne ivareta den Andre på en best mulig måte. *Sigen* er ikke ensbetydende med 'tale'. Det hører ifølge Asbjørn Aarnes³⁸ hjemme i den etiske orden som er overordnet samtalen. *Sigen* henviser til måten jeg møter den Andre på. Dvs. at det foregår ”ansikt-til-ansikt”. Det er den måten jeg forholder meg åpent til den Andre på ved at jeg fordomsfritt og uten en bestemt hensikt lar min verden bli forstyrret. Jeg har ikke gjort meg opp noen mening verken om den Andre eller om hva møtet vil bestå i. Den Andre er fremmed for meg og jeg bestemmer meg ikke på forhånd for hva dette fremmede består i. Det at vi møtes ansikt-til-ansikt vil ikke bety at jeg ser den Andres ansikt i bokstavelig forstand, men at jeg lar den Andre tre inn i min verden uten at jeg forsøker å gjøre min verden til den Andres. *Sigen* representerer således en holdning som muliggjør et slikt forhold.

Det *Sagte* står i motsetning til *Sigen* da det har å gjøre med tenkning, teorier og samtale med fastlagt innhold. I det *Sagte* er man opptatt av allerede etablert kunnskap om den Andre. Innholdet er fastlagt på forhånd, noe som vanskeliggjør at den Andre kan bli forstått som noe som er forskjellig fra meg selv. Ved at jeg forholder meg til den Andre som om jeg allerede vet hvem hun er, kan jeg ikke møte henne ansikt-til-ansikt. Den Andre er nemlig å betrakte som en fremmed i og med at hun er forskjellig fra meg selv. Å møte henne ansikt-til-ansikt innebærer at jeg forholder meg til henne med en bestemt holdning. Denne holdningen går ut på å komme henne i møte. Det motsatte er dersom jeg vender ansiktet bort. Det bortvendte ansiktet representerer en holdning der jeg ikke møter den Andre og følgelig ikke kan vise omsorg for henne.

³⁷ Levinas 1995, s. 83.

³⁸ Jmf. Levinas 1996, s. 121.

Levinas plasserer, ifølge Aarnes, det *Sagtes* orden i ontologien. Aarnes foreslår at *Sigen* og det *Sagte* kan tolkes som følger: ”Metaforisk kunne man kanskje si at *Sigen* er å si ansikt-til-ansikt, det *Sagte* er ord som faller når ansiktet vendes bort?”³⁹ Jeg er enig i Aarnes’ forslag til tolkning, og spesielt interessant synes jeg det er at han velger en metaforisk tolkning av *Sigen* og det *Sagte*. Det er etter mitt syn problematisk å utlede den bokstavelige betydningen av ordene som dekkende for hva Levinas antagelig har ment selv. Levinas’ begrepsbruk er stadig skiftende og ordenes betydning kan ikke tolkes altfor bokstavelig. Det kan se ut som om skrivestilen henger nøye sammen med det filosofiske innholdet, nemlig at formuleringene ikke må bli endelige og fullstendig avklarte. Det ville bli for teoretisk og dermed kunne betraktes som kunnskap. Jeg tror han vil unngå å gjøre beskrivelsen av forholdet til den Andre til noe som er i nærheten av å være viten. Ved å anvende en skrivestil som åpner opp for utstrakt bruk av metaforer og som er svært litterær, unngår hans filosofi til en viss grad selv å bli benevnt som teori, og dermed blir ikke beskrivelsen av forholdet til den Andre kunnskap som vi kan tilegne oss. Beskrivelsen av forholdet til den Andre er i stedet nærmest utilgjengelig som konvensjonell teori på grunn av det sterke kravet til fortolkning som skrivestilen legger opp til. Levinas benekter på den annen side ikke at beskrivelsen må foregå i det *Sagte*, men er opptatt av at det som sies der har betydning som *Sigen*:

Forordet som man alltid skriver *etterpå*, er ikke bestandig en gjentakelse – med tilnærmede uttrykk – av det saklige innhold som gjør en bok berettiget. Det kan uttrykke en første – og høyst påkrevet – kommentar, det første det-vil-si, som også er en første unnsigelse av de setninger hvor – aktuelt og sammenfattet – den usammenfattbare nærhet i Den-ene-for-den Annen som har betydning som *Sigen*, opptas og fremstilles i det *Sagte*.⁴⁰

Et annet vesentlig poeng ved Levinas’ skrivestil kan være at han forsøker å unngå å binde leseren til et system. Beskrivelsen må strebe etter et ideal der leseren ikke tar innholdet til seg som kunnskap, men heller som en beskrivelse der leseren gis mulighet til å tolke innholdet ut fra seg selv. Det er ikke en ferdig utarbeidet teori satt i et bestemt system. Det er en høyst subjektiv og litterær fremstilling som leseren kan bli oppmerksom på og formulere i sitt eget språk. Levinas oppfordrer med andre ord leseren til å tenke selv.

³⁹ Ibid, s. 121.

⁴⁰ Ibid, s. 23.

I avsnittet over har jeg sagt at *Sigen* ikke er ensbetydende med 'tale'. Likevel står samtalen sentralt i Levinas' filosofi. Han mener at den Andres ansikt 'taler' til meg: "Ansiktets manifestasjon er allerede samtale."⁴¹ Når ansiktet 'taler' til meg, betyr det at det er i dialog med meg. Den Andre viser meg sitt nærvær ved at ansiktet 'taler'. Ansiktets betydning trer dermed frem som nærvær. Det er dermed ikke slik at dialogen er viktigere enn ansvaret og omsorgen for den Andre. Poenget med at jeg står i dialog med den Andre er at jeg blir i stand til å 'sanse' hennes bønn om å bli tatt vare på. Når den Andre gjør seg 'synlig' for meg, er det det samme som å vise at hun er betydningsfull. Når jeg tar imot henne, ansikt-til-ansikt, er det en form for samtale hvor omsorg er det overordnede tema.

Til tross for at Levinas plasserer den Andre i høysetet og lar min væren bli bestemt av det moralske ansvaret for den Andre, er Levinas' filosofi et forsvar for subjektiviteten. I forordet til *Totalitet og Uendelighet* skriver han følgende:

Denne bog er altså et forsvar for subjektiviteten, men for en subjektivitet, der hverken kan forstås som subjektivitetens rent egoistiske protest mot totaliteten eller som dens angst for døden, men som en subjektivitet, der har sin grund i ideen om uendelighed.⁴²

Levinas vender seg bort fra den filosofi som preges av totalitet. Den totaliserende filosofi bygger opp under en form for erkjennelse som plasserer alt innenfor kategorier og hvor den Andre betraktes som det Samme som meg selv – den Andre blir til en del av den samme virkelighet som meg selv. Det å forholde seg til den Andres verden som om den er en del av min egen, er urettmessig å plassere den Andre i en kategori, min verden, som hun slett ikke kan kjenne seg igjen i. Ved å betrakte oss som en del av samme virkelighet, tar jeg fra henne Annetheten; det som gjør henne forskjellig fra meg. Hun er ikke lenger en fremmed som forstyrrer min tilværelse, men en del av min hjemlige sfære som jeg behersker. Det å betrakte den Andre som noe som jeg kjenner like godt som jeg kjenner meg selv, er maktmisbruk, for jeg har ingen rett til å bestemme hvem hun er. Ved å plassere hennes eksistens ut fra kategorier som er kjente for meg, gjør jeg henne fremmed for meg selv. Det er et overgrep, ikke bare fordi jeg kan komme til å overse hennes behov for omsorg, men også fordi jeg inntar en holdning til omgivelsene der jeg

⁴¹ Levinas 1996 (TU), s. 58.

⁴² Ibid, s. 16.

plasserer meg selv og min kunnskap om min verden, i sentrum. For å unngå å utøve urettferdighet mot den Andre, må jeg ikke opptre som ekspert på den Andres liv. Den Andre er ikke endelig – hun er den som jeg ikke kjenner og som jeg ikke kan ha en bestemt mening om, annet enn at jeg bør føle ansvar for henne.

Ideen om uendelighet henviser til en form for erkjennelse av en virkelighet som overskrider grensene for hva man kan tenke om den. Ideen forsøker å bevare den Andres verdighet som menneske ved at den Andre atskilles fra tanken og ikke tenkes som det samme som meg selv. Hos Levinas er tenkningen forbundet med vanskeligheter fordi den er et hinder for omsorgen for den Andre. Tenkningen er problematisk fordi fokuset er rettet mot hva jeg kan si om den Andre med utgangspunkt i mitt eget liv. Men tenkningen er også problematisk fordi den kan hindre meg i å 'sanse' den Andre. I tenkningen er det jeg som er enestående og som behersker den Andre, mens sansingen åpner opp for en annen sfære. Det er en sfære der jeg ikke lenger er den som behersker ettersom det som møtes ikke blir tenkt, men mottatt. Møtet med den Andre gjennom sansningen, fører ikke til at jeg og den Andre får et jevnbyrdig maktforhold. Den Andre står i en viss forstand over meg, og jeg gir avkall på muligheten til å utøve makt, representert ved tenkningen. I møtet med den Andre står jeg maktesløs overfor henne, den fremmede, som jeg ikke kjenner dersom jeg legger tenkningen til grunn for møtet med henne. Legger jeg derimot tenkningen til side og atskiller henne fra tanken, er jeg ikke lenger maktesløs. Jeg kan da erstatte maktesløsheten som er forbundet med tenkningen med en dimensjon i meg selv som bringer møtet med den Andre lenger enn det tenkningen makter. Med sansningen trer det menneskelige i meg frem og jeg opplever omsorgen for den Andre som noe som jeg er pålagt i og med at jeg er menneskelig. Omsorgen er ikke noe jeg tenker over og har et teoretisk forhold til – ansvaret for den Andre er en følge av at jeg kommer den Andre i møte.

Levinas betegner den universelle tenkningen som umenneskelig. Det som er problematisk for Levinas med denne type tenkning er at ontologi er en værensbestemmelse som forsøker å forstå alt hva den møter. Erkjennelsen plasserer den Andre innenfor begreper og slik sett kan ikke erkjennelsen ivareta den Andres verdighet og forskjellighet. Ontologien er for Levinas en maktfilosofi hvor jeg'et utøver beherskelse overfor den Andre. Beherskelsen kommer til syne i

erkjennelsens natur da tenkningen henviser til universelle kategorier. Levinas begrunner dette med å si at: ” ”Jeg tenker” er det samme som ”jeg kan” – dvs. en tilegnelse af noget, som er, en udnyttelse af virkeligheden.”⁴³ Med utsagnet ’jeg tenker’ henviser Levinas sannsynligvis til hele den vestlige filosofiske ontologien. Mer spesifikt tror jeg han primært henviser til Descartes’ *Cogito*. Dette *Cogito* berettiger Levinas’ kritiske holdning til filosofitradisjonens vektlegging på tenkningen ettersom jeg’et knytter sin eksistens til nettopp tenkningen. I Descartes’ Andre meditasjon skriver han at: ”Endelig kommer jeg nu, efter å ha overveiet alt nøye, til å fastslå at dette utsagn: *jeg er*, eller *jeg eksisterer* (*ego sum, ego exsisto*), nødvendigvis er sant hver gang jeg uttaler det eller begriper det i min ånd.”⁴⁴ Levinas’ utsagn om ’jeg tenker’ kan også være en henvisning til Kants formulering om tenkning og forestilling i § 16 i *Kritikk av den rene fornuft*. Formuleringen lyder slik:

It must be possible for the ’I think’ to accompany all my representations; for otherwise something would be represented in me which could not be thought at all, and that is equivalent to saying that the representation would be impossible, or at least would be nothing to me.⁴⁵

Levinas’ slutning fra ’jeg tenker’ til ’jeg kan’ innebærer at det å tenke er det samme som å beherske. For Levinas er det altså slik at tenkningen, som har som mål å forstå det som bringes til erkjennelse, ikke yter den Andre rettferdighet fordi tenkningen plasserer den andre i kategorier. Den Andre blir beskrevet i henhold til universelle kategorier som hun ikke kan kjenne seg igjen i. Den universelle tenkemåten representerer, slik jeg forstår Levinas, en holdning til andre mennesker som ikke er i stand til å ivareta det menneskelige i dem. I én forstand skal det være en avstand, nemlig den avstanden som finnes i det at den Andre ikke er det samme som meg. I en annen forstand er avstanden mellom meg og den Andre ikke ønskelig, fordi den avstanden som den universelle tenkemåten representerer, er først og fremst opptatt av å gripe den Andre i forståelsen fremfor å skape sosiale bånd gjennom ansvaret. Denne holdningen er med på å skape avstand til den Andre på en uheldig måte. For å skape en nærhet til den Andre uten å gjøre henne til objekt for min forståelse, må jeg overskride min verden. Jeg må la den Andre tre inn i min verden uten at jeg tenker den Andres verden som lik min egen. Jeg må ta hensyn til

⁴³ Ibid, s. 37.

⁴⁴ Descartes 1980, s. 29.

⁴⁵ Kant 1992, B 132.

dette som er radikalt annerledes enn meg selv og la det, bevisstheten om det Annet, bli til en del av min eksistens.

Transcendensen betegner et forhold til en virkelighet, der ligger uendelig fjernt fra min, uten at denne afstand af den grund ødelægger dette forhold, og uten at dette forhold ødelægger avstanden, således som det ville ske med de forhold, der ligger inden for det Samme; uten at dette forhold placeres i det Andet eller smelter sammen med det (...) ⁴⁶

Å vise ansvar for den Andre, er en måte å utøve rettferdighet på. Ansvaret begrenser seg ikke bare til det moralske påbudet som jeg allerede har nevnt: ”Du må ikke slå i hjel.” ⁴⁷. Appellen om å vise ansvar inkluderer at jeg skal bevare den Andres Annethet. Og slik jeg forstår Levinas, mener han at subjektiviteten består i at jeg’et ivaretar Annetheten hos den Andre.

Vi har til nå sett at subjektiviteten, ifølge Levinas, er forbundet til den Andre, til noe utenfor jeg’et, gjennom moralsk ansvar. Videre skal jeg gi en presentasjon av Levinas’ filosofi om frihet. Dette skal jeg gjøre ved i hovedsak å fokusere på underkapitlet ’Sandhed og retfærdighed’ i *Totalitet og Uendelighet*.

Levinas hevder at viten, der den Andre inngår som et objekt for forståelsen, rangerer frihet foran rettferdighet. Han henviser til ontologien, fordi det er snakk om å identifisere den Andre som det Samme som meg selv. Friheten er en form for egoisme fordi den ikke forplikter subjektet til sannhet og rettferdighet. Friheten gjør at jeg’et er rettet mot seg selv. Det er en egoisme som ikke er opptatt av å gi plass til den Andres Annethet i jeg’ets verden.

Hvis friheden betegner den måte, hvorpå det Samme forbliver i det Andet, da er det i denne viden (hvor det værende med den upersonlige værens mellomkomst giver sig selv), at man skal finde frihedens endegyldige mening. Friheden er retfærdighedens modsætning, idet retfærdigheden indebærer nogle pligter over for det værende, som nægter at give sig – over for den Anden, som i den forstand er det værende par excellence. ⁴⁸

Levinas mener ikke at frihet utelukkende er et onde. Det er en bestemt type frihet han argumenterer mot, nemlig den, som vi allerede har sett, som er tom for moralsk innhold. Denne friheten har ikke bevissthet om moralske forpliktelser som vi må ha i vårt forhold til andre mennesker. Den er mer opptatt av det frie subjekts egen

⁴⁶ Levinas 1996 (TU), s. 32.

⁴⁷ Levinas 1995, s. 83.

⁴⁸ Levinas 1996 (TU), s. 36.

eksistens – en eksistens som ikke setter spørsmålstegn ved den tenkningen som reduserer den Andre til det samme som meg selv.

For Levinas er friheten underlagt etikken. Dvs. at dersom utøvelsen av min frihet kommer i konflikt med det moralske ansvaret overfor andre mennesker, må min frihet innskrenkes slik at etikken kan ivaretas. Friheten, i den egoistiske formen, er å betrakte som et hinder for å møte den Andre. Levinas bruker sterke ord for å beskrive hvor feilslått den egoistiske friheten er når han skriver : ”(...) hvor friheden avsløres som morder i sin egen ufoldelse.”⁴⁹ Det ”morderiske” består i å måle seg med det fullkomne, altså det uendelige. Slik jeg forstår Levinas her, mener han med dette at den som måler seg med det uendelige – den Andre – gjør seg selv til den Andres likemann og unndrar seg dermed ansvaret. Dette er en skam som friheten både avdekker og gjemmer seg bak. I stedet for å betrakte verden som bestående av likemenn, bør vi, slik jeg forstår Levinas, betrakte oss selv som underkastet i forhold til den Andre, for først da kan vi få tilgang til den moralske bevisstheten: ”Ideen om det fuldkomne er ikke en idé, men et begær. Det er at tage imod den Anden, begyndelsen på en moralsk bevidsthed, som sætter spørgsmålstegn ved min frihet.”⁵⁰ Friheten er dermed ikke et endelig aspekt ved min tilværelse, men et høyst usikkert moment som må vike for ansvaret. For min trang til frihet kan ikke rettferdiggjøres dersom den er grenseløs og uinteressert i den Andres behov for omsorg.

Den moralske bevidsthed tager imod den Anden. Den er en åbenbaring af noget, der sætter sig op imod min magt, noget, som ikke tilføjer den et nederlag, fordi det er endnu stærkere, men som stiller spørgsmål til min magts naive ret, til min gloriøse spontanitet som levende menneske. Moralen begynder, når friheden i stedet for at retfærdiggøre sig selv føler sig vilkårlig og voldelig.⁵¹

Friheten bør, ifølge Levinas, ikke reduseres til objektiv erkjennelse, fordi det fører til at friheten blir vilkårlig. Den objektive erkjennelsen favner om den universelle tenkemåten hvor den Andre betraktes som det Samme. Ansvaret for den Andre må vike til fordel for min trang til å forstå betingelsene for at jeg er fri. Den form for frihet, som ikke har den etiske fordring som sitt øverste prinsipp, men et prinsipp som tar utgangspunkt i at alle mennesker er like, skaper usikkerhet om hvorvidt den Andre blir møtt med respekt og ansvarlighet. Likhetstanken hindrer meg i å oppdage

⁴⁹ Ibid, s. 77.

⁵⁰ Ibid, s. 77.

⁵¹ Ibid, s. 77-78.

den Andre som noe annet enn meg selv. For Levinas er forskjellene mellom personer mer vesentlig enn likhetene. For å ivareta den Andre på en rettferdig måte, må jeg innse at den Andre ikke er det samme som meg selv. Det er ikke likheten som binder oss sammen i sosiale fellesskap, men ansvaret for å ivareta differensen. For at de sosiale båndene skal kunne eksistere, fordres det at hver enkelt er villig til å gi avkall på friheten dersom den er egoistisk og således til hinder for opprettholdelsen av de sosiale båndene mellom meg selv og den Andre. Først når jeg oppdager at friheten er vilkårlig og voldelig, kan den moralske bevissthet oppstå. Jeg kan ikke ta imot den Andre med omsorg uten at jeg samtidig setter min egen frihet til side. Jeg må være villig til å begrense utøvelsen av min frihet for å gi plass til den Andre i min verden.

Ovenfor har jeg skrevet at min frihet er underlagt etikkens fordring om å møte den Andre. Det forholder seg imidlertid ikke på samme måte når det gjelder den Andres frihet. Hennes frihet er ikke lik min; den står over min egen: ”Den Anden er metafysikk. Han er ikke transcendent, fordi han er fri som jeg selv. Hans frihed er tværtimod en høyhed, der stammer fra selve hans transcendens.”⁵² Den etiske fordringen forlanger av meg at jeg skal skatte den Andres frihet høyere enn min egen. Jeg skal til og med være villig til å ofre min egen frihet til fordel for omsorgen for den Andre. Jeg tolker Levinas dit hen at min underkastelse til fordel for den Andre ikke er av en absolutt selvutslettende karakter. Det er simpelthen min egoistiske frihet som jeg avstår fra for å kunne ta ansvar for den Andre. Jeg kan ikke annet enn å bli bevisst dette ansvarsforholdet dersom jeg legger den etiske fordringen til grunn i mitt møte med den Andre. Hvorvidt den Andres frihet volder meg ulykke, er jeg ikke interessert i. Mitt fokus er hos den Andre, som jeg akter, og hennes rett til å være seg selv. Dvs. hennes rett til å være noe annet enn meg. For Levinas er ikke friheten det mest opprinnelige i jeg’et: ”Den Anden trenger sig på som en fordring, der behersker denne frihed, og fra da af som noget mere oprindeligt end alt det, der sker i mig.”⁵³ Det er det sosiale båndet mellom mennesker som er det mest grunnleggende ved den menneskelige tilværelsen. Og det sosiale båndet mellom meg og den Andre impliserer at det som er det mest

⁵² Ibid, s. 80.

⁵³ Ibid, s. 80.

grunnleggende ved meg er at jeg har et større engasjement i ansvaret for den Andre enn jeg har overfor utfoldelsen av min egen frihet.

Frihet er ikke utelukkende en anledning til å utøve makt overfor andre mennesker. Friheten har også en positiv betydning i Levinas' filosofi. Når jeg stiller spørsmålstegn ved min egen frihet, åpnes det for muligheten til at jeg kan opptre som ansvarlig i møtet med den Andre. Det er dermed ikke et absolutt motsetningsforhold mellom etikk og frihet. Min frihet behøver ikke ha den konsekvens at den Andre blir forsømt. For Levinas kjennetegnes den universelle tenkemåten av at alt blir til en del av et system, en totalitet, som favner alt innefor en bestemt tenkemåte og som skaper en form for kunstig tilværelse der friheten er et absolutt som det ikke kan rokkes ved. Den positive friheten som Levinas stiller seg bak, er betinget av et etisk grunnlag. Dvs. at jeg'ets utøvelse av frihet inkluderer hensynet til den Andre. Friheten setter spørsmålstegn ved seg selv når den Andres tilværelse trer inn i min verden. Dette fører ikke til at friheten settes til side, men at den inkorporerer ansvaret som påhviler meg. Andre menneskers tilstedeværelse fører ikke til at jeg'et blir ufritt. Det er heller slik at "Den Andens nærvær – en privilegert heteronomi – støder ikke mod friheden, men innsætter den."⁵⁴ Jeg'et blir altså først fritt ved andre menneskers nærvær. Jeg tror at Levinas med dette mener at mennesket i sitt vesen er sosialt betinget. Den menneskelige eksistens forutsetter at vi eksisterer samtidig og ved siden av hverandre. Betingelsen for at jeg finnes er at det eksisterer menneskelige fellesskap. Vi kan ikke gi en dekkende beskrivelse for hva det vil si å være et menneske ved å isolere hvert enkelt individ som om vi er alene i verden. Betingelsen for at jeg kan oppfatte meg selv som fri, er altså at jeg har bevissthet om at jeg befinner meg i et fellesskap med andre mennesker. Dersom det motsatte er tilfellet, at jeg i bevisstheten ikke inkluderer andre menneskers nærvær i min verden, er jeg ufri i Levinas' betydning av frihet. For det er når jeg retter meg mot det som er utenfor meg selv at friheten aktualiseres. Det er i mitt virke at jeg blir fri. Og nærværet til andre mennesker muliggjør friheten – en frihet som bringer frem en sensitivitet i oss da friheten ikke er egoistisk, men hensynsfull og ansvarlig.

⁵⁴ Ibid, s. 82.

Levinas forsøker å nyansere beskrivelsen av bevisstheten om forholdet til andre mennesker ved å peke på farene som er forbundet ved ensidig å fokusere på kunnskap og viten slik den etter hans mening er innskrevet i den vestlige filosofiske tradisjonen. Poenget er ikke, slik jeg tolker det, at den vestlige filosofien kun er av negativ karakter, men at den er for ensidig opptatt av jeg'et til å kunne gi et tilfredsstillende forsvar av etikken.

Metafysikkens endegyldige fremgangsmåte skal ikke findes i et "kend dig selv". Det er ikke, fordi dette "for-sig" er begrenset eller i ond tro, men fordi det i sig selv kun er frihed, dvs. vilkårligt og ikke retfærdiggjort, og derfor foragtelig; det er et jeg, egoisme.⁵⁵

Den selvkritiske friheten som sår tvil om seg selv, og som innser at den spontane friheten kan utsette andre for vilkårlighet, gjør meg i stand til være moralsk fordi denne formen for frihet gir rom for åpenbaring. Det er en åpenbaring som handler om å forstå skapelsens under: "Skabelsens under består i at skabe en moralsk væren."⁵⁶ Det vil altså si at det grunnleggende menneskelige er å være moralsk. Den moralske friheten skammer seg over den egoistiske friheten som ikke viser hensyn. Når skammen er tilstede, har friheten satt spørsmålstegn ved seg selv og således inkludert ansvaret som følger med den.

Den moralske friheten er ikke ensidig opptatt av den Andre, for Levinas legger aktivitet og passivitet hos jeg'et til grunn for å kunne motta den Andre.

En modtagelse af den Anden – dette udtrykk udtrykker både aktivitet og passivitet – der sætter forholdet til den Anden uden for tingenes dikotomier: *a priori* og *a posteriori*, aktivitet og passivitet.⁵⁷

Sitatet ovenfor viser at den underkastelsen som Levinas mener skal være tilstede i mitt møte med den Andre, ikke er selvutslettende. Jeg skal riktig nok underkaste meg den Andre i den betydning at jeg påfører meg ansvar overfor den Andre, samtidig som jeg ikke skal innvadere den Andres liv ved å forsøke å begripe henne ut fra den kunnskapen som jeg besitter. Slik sett er jeg både aktivt deltagende og passivt tilstede i den Andres liv.

⁵⁵ Ibid, s. 82.

⁵⁶ Ibid, s. 82.

⁵⁷ Ibid, s. 83.

2.2 Forskjeller og likheter mellom Kant og Levinas

I artikkelen ”Kant og Levinas om menneskets uerstattelighet”, diskuterer Bjørn Myskja Kant og Levinas’ ulike begrunnelser for etikken, nærmere bestemt om menneskets uerstattelighet. Han presenterer Levinas’ kritikk av den tradisjonelle filosofien som rangerer ontologien før etikken. Til slutt forsøker han å moderere Kants filosofi ved å argumentere for at den har visse likhetstrekk med Levinas’ filosofi. Jeg deler Myskjias syn om at Kants filosofi kan ha flere likhetstrekk med Levinas, enn det i fortolkningsstradisjonen har vært vanlig å fremstille Kant. Det er likevel noen punkter i Myskjias fremstilling av Kant som jeg ikke er enig i, og som jeg vil redegjøre for i dette kapitlet.

For Levinas er etikken førstefilosofi. Myskja skriver i artikkelen nevnt ovenfor, at den er det fordi den ikke er avhengig av eller forutsetter ontologi eller erkjennelsesteori. I hans redegjøring for Levinas’ synspunkt skriver han:

Dersom etikken ikke er førstefilosofi, vil det enkelte menneske reduseres til noe essensielt likt med det erkjennende subjekt. Gitt at mennesker er essensielt like, vil det videre innebære at det enkelte mennesket ikke er unikt, og dermed blir det erstattbart.⁵⁸

Problemet med en etikk som forutsetter ontologi og erkjennelse, er at det som erkjennes, inkorporeres i kategoriene som den erkjennende allerede har fra før av. Det som er forskjellig fra meg, blir i erkjennelsen forvandlet til noe kjent. Den Andre mister sin Annethet. Myskja nevner to mulige innvendinger mot Levinas’ synspunkt. Den første innvendingen går ut på at det ikke er den som erkjenner som er det essensielle, men det universelle aspektet ved erkjennelsen, nemlig det som gjelder for alle. Til denne innvendingen svarer Myskja at Levinas’ kritikk likevel blir stående, fordi universalitet er kjennetegnet ved at det forskjellige blir gjort til det samme:

Ved denne tradisjonelle oppfatningen av vøren og erkjennelse, vil vi alltid forbli innen en totalitet som ikke kan brytes av noe fremmed, idet dette fremmede ikke beholder sin fremmedhet, men innskriveres i erkjennelsens etablerte kategorier.⁵⁹

Myskja mener altså at Levinas’ poeng ikke blir svekket av denne innvendingen, fordi erkjennelse er det samme som å ta fra den Andre hennes Annethet, og at det er

⁵⁸ Myskja 1996, s. 4.

⁵⁹ Ibid, s. 4.

nettopp det som skjer når prinsippene for moralen blir universelle. Den Andre betraktes da ikke lenger som forskjellig, men som lik meg selv og mister dermed sin unikhet. Den andre mulige innvendingen mot Levinas går ut på at erkjennelse ikke fører til at den Andre blir betraktet som det samme som meg selv. Dette fordi den erkjennende forandres i erkjennelsesakten og er derfor ikke lenger den samme og noe nytt oppstår. Heller ikke denne innvendingen synes Myska er god nok til å tilbakevise Levinas' poeng: "(...) for selv om subjektet endres skjer det ved at erkjennelsens objekt inkorporeres, forskjelligheten opprettholdes ikke."⁶⁰ Problemet ligger i det at det er det erkjennende subjekts horisont som er utgangspunktet og av denne grunn vil den Andre ikke forbli forskjellig fra meg.

Myskja mener at Kant vil bli rammet av Levinas' kritikk fordi Kants etikk tar utgangspunkt i at verden er en helhet, en totalitet, som det ukjente ikke kan bryte inn i og endre på. Myskja hevder at for Kant vil ikke etikken være førstefilosofi på samme måte som for Levinas. Kant skiller seg ut, ifølge Myskja, ved at den menneskelige bevissthet alltid vil være gitt og at det er det erkjennende subjekt som strukturerer verden. For Levinas vil det være slik at det er forholdet til den Andre som bestemmer etikken. Det er altså snakk om en horisont som ikke utgår fra meg, men fra den Andre. Myskja skriver at for Kant er det ikke slik at etikken er avhengig av erkjennelse, men heller at:

Etikk og erkjennelse springer ut fra parallelle aspekt ved den rene fornuft (GrI.388). Til tross for deres opphavsmessige likestilthet, gis imidlertid etikken primat fremfor erkjennelsen idet etikken begrenser erkjennelsens virkefelt (KdpV A216-219).⁶¹

Myskja hevder at dette ikke gir noen grunn til å si at det er noen likheter mellom Kant og Levinas: "(...) for den kritikken Levinas retter mot filosofi som setter etikken som sekundær i forhold til ontologien, vil også kunne rettes med full styrke mot Kant."⁶² Først hevder altså Myskja at Kant lar erkjennelsen være begrenset av etikken, og siden hevder han at kritikken likevel vil ramme Kant. Begrunnelsen for dette gir Myskja idet han mener at den kantianske moralfilosofien er totaliserende: "(...) ettersom den forutsetter at strukturen til den verden vi kjenner og handler i er vårt eget verk, noe som gjør den etiske relasjonen sekundær i forhold til subjektet.

⁶⁰ Ibid, s. 5.

⁶¹ Ibid, s. 10.

⁶² Ibid, s. 10.

Etikken er utslag av subjektets strukturering av handlingsverdenen (...)”⁶³ Slik jeg forstår Myskja her, så mener han at for Kant blir likevel etikken sekundær, fordi det som kommer forut for etikken er det at subjektet strukturerer sin handlingsverden.

Myskja sier videre at dette er et faktum fordi:

(...) det som gjør oss til mennesker med verd og dermed gjenstand for aktelse i følge Kant, er det at vi er fornuftsvesen. Det er likheten, identiteten, og ikke annerledesheten som gjør oss til gjenstand for aktelse, slik at også Kants etikk vil inngå i den totalitetstenkende tradisjon.”⁶⁴

Myskja henviser til Kants begrep om fornuftsvesen når han skal forklare hvorfor etikken hos Kant likevel blir sekundær. Etikken blir til en del av en totalitet, skapt av fornuften. Det er det at vi er fornuftsvesener som gjør at Kant vil rammes av Levinas’ poeng. Etter Myskjias syn er betegnelsen fornuftsvesen det samme som å ta fra hvert menneske dets unikhet. Det å være fornuftig er å underlegge seg et totaliserende system der alle mennesker forstås som essensielt like. Det er ikke plass til forskjellighet i en verden bestående av fornuftsvesener. Jeg er verken enig i Myskjias resonnement om at Kants begrep om fornuftsvesener fører til at mennesket fratras dets unikhet, eller at subjektets strukturering av handlingsverden går foran etikken.

Myskja har, som tidligere nevnt, sagt at hos Kant springer etikk og erkjennelse ut av parallelle aspekt ved den rene fornuft. Jeg er enig med Myskja i dette, men finner det vanskelig å slutte meg til hans tolkning om at mennesket ikke kan betegnes som unikt fordi det er et fornuftsvesen. Det universelle aspektet ved fornuften, at alle forutsettes å være fornuftsvesener og at ens handlinger må være i overensstemmelse med alles vilje, fører riktig nok med seg at alle betraktes som likeverdige. Vi er likeverdige i den betydning at vi er fornuftsvesener. Det at alle er fornuftsvesener, fører ikke til at vi mister det særegne ved oss. Jeg blir ikke mindre unik ved å kalle meg for et fornuftig vesen. Poenget er at jeg har en evne i meg til å se bort fra mine private interesser og tilbøyeligheter slik at når jeg handler eller velger maksimene for mine handlinger, inkluderer jeg alle andre vilje i min egen. Det er verken slik at jeg blir lik alle andre ved å være et fornuftsvesen, eller at jeg betrakter alle som lik meg selv i den betydning som Levinas mener. Vi er like i den betydning at fornuften

⁶³ Ibid, s. 10

⁶⁴ Ibid, s. 10.

er en evne som tillegges alle individer. Det at vi er like på dette punktet er ikke det samme som at vi ikke er unike. Som et fornuftsvesen blir jeg i stand til å handle på en slik måte at jeg ikke krenker andre mennesker ettersom min vilje er basert på fornuft og ikke på vilkårlighet.

Slik jeg forstår Myskja, mener han at Levinas begrunner aktelse for menneskeverd ut fra annerledesheten eller differensen til forskjell fra Kant, som han mener har en motsatt begrunnelse, nemlig aktelse på grunnlag av likhet. Jeg tror det finnes grunnlag for å hevde at ulikhetene mellom Kant og Levinas er langt mindre på dette punktet enn det som Myskja hevder. Myskja tar utgangspunkt i Levinas' terminologi når han redegjør for Kants syn på aktelse, idet han skriver at for Kant er det ikke annerledesheten som gjør et menneske til gjenstand for aktelse. Levinas er opptatt av at differensen på den ene siden skaper avstand mellom meg og den Andre. Den Andre skal ikke betraktes som det samme som meg selv, og jeg kan aldri oppnå en erkjennelsesmessig erfaring av den Andre. På den annen side er det slik at differansen ikke skal være et hinder for at jeg tar ansvar for den Andre. Ansvar som påhviler meg er en appell som utgår fra den Andres ansikt. Differensen utgjør et vesentlig poeng for Levinas, fordi det å betrakte den Andre som essensielt lik meg selv, er en form for overgrep. Overgrepet består i å plassere den Andre innenfor kategorier. Det problematiske i det er at den Andre da opplever seg selv som fremmedgjort. Hun kjenner seg ikke igjen i den kategorien hun er plassert i. Differensen henviser således til den Andres rett til å forbli seg selv.

Jeg har tidligere i dette kapitlet henvist til Myskjas tolkning av Kants syn på menneskets verdi. En verdi som Myskja mener begrunnes ut fra at alle er fornuftsvesener og dermed like og erstattbare. Dette temaet skriver Kant om i *Grunnlegging av moralens metafysikk* i forbindelse med formålenes rike. I formålenes rike har alle personer i seg selv en verdighet eller de er et formål i seg selv. Verdigheten til hver enkelt person betyr at vi er et formål i oss selv og dermed uerstattelige:

I formålenes rike har alt enten en pris eller en verdighet. For det som har en pris kan man sette noe annet i stedet som utgjør det samme. Det, derimot som er hevet over

enhver pris, og som det følgelig ikke finnes noe som utgjør det samme som, det har en verdighet.⁶⁵

Her hevder Kant at menneskets verdighet er enestående. Vi kan ikke erstatte hverandre fordi vi betraktes ikke som det samme. Verdien er absolutt, dvs. at den ikke er relativ til noe annet, da det ville være det samme som at vi har en pris. Vi kan ikke måle verdien til en person og samtidig påstå at det har verdighet. Verdigheten er en indre verdi som er usammenlignbar i alle henseender. Tekstutdraget ovenfor viser tydelig at menneskets verdighet ikke lar seg forene med at personer betraktes som det samme og dermed erstattbare. Her er overensstemmelsen mellom Kant og Levinas åpenbar idet Kants argumentasjon for den menneskelige verdighet ligger svært nær Levinas' filosofi:

Det som skjer, hendelsen, er at den Annens ansikt taler – det er den første Sigen (le premier Dire), den rettes til meg, men jeg tar ikke ordet som i en dialog, jeg svarer på henvendelsen, jeg prøver å svare, å gjøre det ingen annen kan erstatte meg i, nemlig å være ansvarlig for den Annen.⁶⁶

Levinas insisterer i likhet med Kant, på ansvarligheten. Jeg er dypt forpliktet til å opptre ansvarlig ved andre menneskers inntreden i min verden. Hos Levinas har forpliktelsen forankring i appellen som utgår fra den Andres ansikt: ”Du må ikke slå i hjel.”⁶⁷ Selv om Kant ikke bruker benevnelsen ’den Andre’, er ansvarligheten som følger friheten, ikke en sak som bare angår mitt forhold til meg selv. Friheten, med påfølgende ansvar, er tom og formal dersom den ikke kan knyttes til noe utenfor meg selv. Det ville dessuten bli problematisk å snakke om ansvarlighet dersom den ikke hadde relasjon til noe annet enn meg selv. Kants frihetsbegrep reflekterer ikke bare min selvforståelse, men også mitt forhold til andre mennesker. Verdigheten til hver enkelt person gjør at vi er uerstattelige. Jeg er et formål i meg selv, og som fri har jeg et ansvar for å bevare denne verdigheten både i meg selv og i andre. Denne innsikten har jeg som en følge av at jeg et selvstendig individ som gir meg selv de lover jeg vil handle ut ifra. Lovene gis meg gjennom min fornuft, som er en egenskap som jeg tillegger alle andre personer.

Jeg vil nå gå over til å diskutere hvordan Kant anvender det som er felles for alle, den kollektive menneskefornuft, som grunnlag for menneskets autonomi. Det er

⁶⁵ Kant 1997, s. 47.

⁶⁶ Sitatet er hentet fra en samtale mellom Levinas og Asbjørn Aarnes og er gjengitt i *Den Annens humanisme*, Levinas 1996, s. 204.

⁶⁷ Levinas 1995, s. 83.

med andre ord snakk om en selvstendighet, en evne til å foreta egne valg, som er karakteriserende for fornuftige vesener. Det at mine handlinger blir påbudt meg innenfra, fører ikke til at jeg kun har mitt eget ståsted i tankene. Det er tvert imot slik at gjennom fornuften blir jeg klar over at jeg også må inkludere andre personers ståsted i min tenkemåte. Kant er opptatt av at jeg må tenke selv, og denne evnen til selvstendighet henviser til min autonomi. Det autonome aspektet ved Kants filosofi skiller seg radikalt fra Levinas' heteronomi, der det ikke er jeg selv som pålegger meg lover jeg skal følge. Lovene blir gitt utenfra. Ifølge Kant kan vi tenke oss en ide om en sans som er felles for alle, nemlig *sensus communis*:

(...) dvs. en bedømmelsesevne som, i sin refleksjon, tar hensyn til alle andres forestillingsmåte i tankene (a priori), for så å si sammenligne sin dom med den kollektive menneskefornuft, og således unngå illusjonen som oppstår fra subjektive privatbetingelser som lett kunne tas for objektive og på uheldig vis påvirke dommen.⁶⁸

Hva er så poenget med en kollektiv menneskefornuft? Det er at jeg legger maksimer til grunn for mine handlinger som uttrykker den *fordomsfrie* tenkemåten, den *utvidede* tenkemåte og den *konsekvente* tenkemåten. Disse tenkemåtene finnes i følgende maksimer: "1) Å tenke selv; 2) I tankene å sette oss selv i alle andres sted; 3) Å alltid tenke [konsekvent]."⁶⁹ Den første maksimen henviser til en *aktiv* fornuft som ikke hengir seg til fornuftens heteronomi, men som fjerner seg fra den fordomsfrie tenkemåten. Jeg må forestille meg som underkastet kun de lover som jeg gir meg selv. Den andre maksimen viser til en evne til å se bort fra subjektive privatbetingelser ved å sette seg inn i andres standpunkter. Den tredje maksimen forbinder de to første. Dvs. at jeg alltid må forsøke å være konsekvent med hensyn til utførelsen av de to første maksimene. Det er dermed slik at fornuften sørger for at jeg innfører en tenkemåte i meg der jeg må ta hensyn til alle andre ved at jeg inntar et fellesmenneskelig standpunkt. Ulikhetene mellom Kant og Levinas kommer tydelig til uttrykk i den første maksimen der Kant vil bort fra fornuftens heteronomi. Han vil unngå at vi skal bli ledet av andre. I stedet for å adoptere en annens vilje, skal jeg tenke selv. Levinas etikk er derimot basert på heteronomi ettersom det er noe utenfor meg selv, den Andre, som bestemmer min vilje. Forskjellen mellom Kant og Levinas på dette punkt er ubetvilelig, men samtidig synes det som de har

⁶⁸ Kant 1995, s. 172.

⁶⁹ Ibid, s. 172. Oversetteren bruker 'konsistent' når det gjelder den tredje maksimen. Jeg har forandret det til 'konsekvent'.

samme mål, nemlig å sikre at jeg opptrer moralsk ved andre menneskers tilstedeværelse i min verden.

Selv om Kant og Levinas begrunner etikken ulikt, gjennom henholdsvis autonomi og heteronomi, har de det til felles at et moralsk liv ikke kan begrunnes ut fra grunner som er private. Begge har en begrunnelse for etikken der hensynet til andre personer står sentralt. Det er likevel en stor forskjell i måten å begrunne dette på. I Kants beskrivelse av mitt forhold til andre mennesker, er det ingen forskjell mellom verdigheten i meg selv og i andre da han hevder at jeg er forpliktet til å bevare verdigheten i meg selv så vel som i andre personer. Levinas beskrivelse er mer asymmetrisk ettersom jeg er mer opptatt av den Andres verdighet enn min egen. Myskja skriver følgende om dette:

Det ser vi i at Kant som en selvfølge hevder at vi er forpliktet overfor oss selv slik vi er det for andre (Gr1. 429), en plikt som ikke må forveksles med naturlig egenkjærlighet. Jeg mener at Kant her peker på noe som fortøner seg som intuitivt riktig, og som ikke lar seg gjøre rede for hos Levinas på samme måte. (...) Den ensidige fokus på ansiktets appell i møtet med den Andre, tildekker det som gjør meg ansvarlig også for meg selv; det krav som ligger implisitt i Bibelens "elsk din neste som deg selv".⁷⁰

Kants etikk er begrunnet ut fra en autonom vilje – jeg følger de lover som jeg gir meg selv. Levinas' etikk begrunnes ut fra heteronomi, der det er den Andre som angir hvilke ordre jeg skal handle ut fra. Til tross for det ulike utgangspunktet har de til felles at de begge er opptatt av interesseløsheten som jeg har for mine private anliggender. Hos Kant er det begjæret som jeg skal overskride, ettersom jeg skal handle i overensstemmelse med lover som ikke bare skal gjelde for meg, men også for alle andre. Hos Levinas er interesseløsheten forbundet med uselviskhet: "Men retfærdigheden giver kun mening, hvis den bevarer den uselviske ånd [esprit dés-inter-essé], der kendetegner ideen om ansvaret for det andet menneske."⁷¹ Dette felles anliggende hos Kant og Levinas kan sies å være en overskridelse av min private verden. Etikken fordrer at den enkelte tar hensyn til og ansvarliggjør seg selv i sin relasjon til andre mennesker.

Levinas er, som nevnt tidligere i kapitlet, kritisk til en etikk som avhenger av eller forutsetter erkjennelsesteori. Grunnen til det er at erkjennelse fører til at det som

⁷⁰ Myskja 1996, s. 16-17.

⁷¹ Levinas 1995, s. 95-96.

erkjennes blir betraktet som det samme som den som erkjenner. Den Andre blir plassert innenfor kjente kategorier og mister dermed sin Annethet. Det skjer fordi den erkjennende forsøker å forstå den Andre gjennom erkjennelsen. Levinas skriver følgende i *Totalitet og Uendelighet*: ”Men teori betyr også forståelse – værens logos – dvs. en måte at nærme sig det erkendte på, hvor dets andethet i forhold til den erkennende forsvinder.”⁷² Jeg tror ikke at Kant vil være uenig med Levinas i det at vi ikke kan oppnå (fullstendig) erkjennelsesmessig erfaring av andre mennesker. I *Grundlegging til moralens metafysikk* gir Kant en forklaring på hvorfor vi ikke kan ha erkjennelsesmessig tilgang til personer: ”Til og med seg selv – i den utstrekning mennesket har tilgang til seg selv ved indre fornemmelse – har det ikke lov til å innbille seg at det erkjenner slik det er i seg selv.”⁷³ Kunnskapen om subjektet i seg selv lar seg altså ikke plassere innenfor en forstandskategori slik det er tilfelle med gjenstander. Hva mennesket egentlig er, har vi ikke tilgang til på samme måte som vi ikke kan erkjenne ’Dinge an sich’. Således tilhører subjektet i seg selv den intelligible verden⁷⁴. Hva vi er i oss selv, kan sies å være fremmed for vår erkjennelse. Det er noe forstanden ikke kan gripe. Her er likheten mellom Kant og Levinas tydelig: Levinas insisterer på at den Andre ikke kan plasseres i kategorier. Den Andre forblir noe fremmed som ikke kan reduseres til det samme som meg selv. Kant hevder i grunnen noe svært lignende da han sier at subjektet i seg selv kan vi ikke erkjenne noe om og dermed ikke plassere i noen kategori. Ifølge Kant finnes det nemlig områder som vi ikke kan ha erkjennelsesmessig tilgang til. Hva mennesket er i seg selv, tilhører et av disse områdene.

2.3 Levinas’ kritikk av Kant

I dette kapitlet skal jeg presentere og drøfte Levinas’ kritikk av Kants frihetsbegrep, nærmere bestemt frihetsantinomien. Kritikken av Kant uttrykker en skepsis mot den liberalistiske filosofien om frihet, som Levinas mener ikke makter å skape en

⁷² Levinas 1996, s. 33.

⁷³ Kant 1997, s. 63.

⁷⁴ Jamfør kapittel 1.2 om praktisk frihet. Når det gjelder hva subjektet er i seg selv, henviser Kant til den intellektuelle verden. Vi tilhører også den sanselige verden, men ikke på samme måte, for tilhørigheten til denne verden har vi: ”(...) når det kun gjelder iakttagelser og evnen til å motta sansefornemmelser (...)”, Kant 1997, s. 63.

tilfredsstillende forbindelse mellom frihet og forpliktelse til moralske verdier. Jeg ser Levinas' kritikk av den vestlige filosofiens frihetsbegrep som et forsøk på å artikulere problemet med forholdet mellom frihet og ansvar. Bekymringen for konsekvensene av en bestemt tenkemåte, frihetsbegrepet innenfor den liberalistiske tradisjonen, aktualiserer vår filosofitradisjon på en konstruktiv måte. Kritikken er etter mitt syn så alvorlig at den fortjener å bli tatt på alvor. Jeg vil, ut fra rammene som denne oppgaven gir, forsøke å følge opp Levinas' kritikk. Det vil jeg gjøre ved å konkretisere sammenhengen mellom frihetsantinomien og den praktiske friheten hos Kant. Før jeg forsøker å svare på Levinas' kritikk mot frihetsantinomien, vil jeg svare på Levinas' generelle kritikk av den liberalistiske frihetstenkningen ut fra Kants filosofi. Eventuelle andre filosofer som kritikken er rettet mot, vil jeg i denne sammenhengen ikke ta stilling til.

Slik jeg tolker Levinas, mener han at den største svakheten ved den liberalistiske frihetstenkningen er at det frie subjekt mangler et vesentlig aspekt ved seg, nemlig det etiske.⁷⁵ Det er ikke tilstrekkelig at jeg har en forståelse av meg selv som fri. Jeg må også forstå meg selv som tilhørende et sosialt fellesskap i den konkrete eksistensen. Uten forankringen i det sosiale fellesskapet blir jeg isolert fra verden. Levinas hevder at nettopp dette er karakteristisk for den liberalistiske tenkningen. Det er en tenkning som har en tendens til å plassere den menneskelige ånd som suveren i forhold til virkeligheten. "(...) that famous subject of transcendental idealism that before all else wishes to be free and thinks itself free."⁷⁶ Den transcendentale fornuften ser bort fra menneskets forankring i verden slik at den menneskelige ånd atskilles fra den fysiske verden og det blir en kløft mellom mennesket og verden. Separasjonen fra verden fører til mangel på verdier. Han

⁷⁵ I artikkelen "Reflections on the Philosophy of Hitlerism" tar Levinas et oppgjør med den liberalistiske filosofien og politikken som han mener danner grunnlaget for hitlerismens ideologi. I forordet til artikkelen skriver han at artikkelen skal uttrykke hans overbevisning om at den menneskelige ondskapen innenfor nasjonalsosialisme har sin kilde i en essensiell mulighet for elementær ondskap. Han mener at den vestlige filosofien ikke har forsikret seg mot en slik tenkemåte fordi den har vært for opptatt av "(...) the ontology of a being concerned with being (...)", s. 63. Det er snakk om en filosofitradisjon hvor subjektet først og fremst er opptatt av sin egen væren. Levinas mener at muligheten for ondskap ligger i en subjektforståelse som ikke inkluderer det etiske aspektet ved den menneskelige tilværelsen. Hitlerismen er ifølge Levinas interessant i filosofisk sammenheng fordi den uttrykker noe som angår alle: "Hitlerism is more than a contagion or a madness; it is an awakening of elementary feelings. (...) For these elementary feelings harbour a philosophy. They express a soul's attitude towards the whole of reality and its own destiny. They predetermine or prefigure the meaning of the adventure that the soul will face in the world.", s. 64. Levinas vil altså peke på svakhetene og konsekvensene ved frihetsbegrepet innenfor den liberalistiske filosofitradisjonen.

⁷⁶ Levinas 1990, s. 63.

begrunner dette med at mennesket ikke inngår kompromisser med noen sannheter. Tenkningen blir ikke tatt på alvor: "Not to chain himself to a truth becomes for him not wishing to commit his own self to the creation of spiritual values".⁷⁷ Levinas hevder altså at det å ikke forplikte seg til sannhet, fører til et ønske om å ikke forplikte seg til skapelsen av åndelige verdier. Fraværet av åndelige verdier innebærer dermed en mulighet til å velge seg bort fra verden og handlingssituasjoner.

Et annet problem med den liberalistiske frihetstenkningen er at den ikke er opptatt av den konkrete historien. Den vestlige sivilisasjonen er ifølge Levinas kjennetegnet av at mennesket føler seg som absolutt fri i sin relasjon til verden. Det er det samme som at mennesket ikke har noen historie. Løsrivingen fra historien skjer som en følge av at de åndelige verdiene holdes atskilt fra verden. Ifølge Levinas skjer delingen mellom erfaringsverden og den åndelige verden fordi kategoriene som anvendes i erfaringsverdenen ikke lar seg anvende utenfor dette området. Dermed blir åndelige verdier et tema som ikke hører hjemme i den konkrete eksistensen, men utenfor verden. Menneskenes forankring i verden og i sin egen historie, blir erstattet med troen på fornuften. Friheten blir et tema for den menneskelige fornuft, der friheten er en mulighet som man kan velge eller avvise. Problemet her er at siden friheten er fornuftsbasert, skaper den en distanse til verden og åndelige verdier. "For him, they are only logical possibilities that present themselves to a dispassionate reason that makes choices while forever keeping its distance."⁷⁸ Denne formen for frihet gjør det mulig å opprettholde distansen til verden ettersom friheten fremstilles som en logisk mulighet, og dermed uten forankring i den konkrete eksistensen.

Tidligere i oppgaven har jeg vist hvordan Levinas bryter med den liberalistiske filosofitradisjonen ved at han begrunner subjektets frihet utenfra, gjennom den Andre. Levinas mener at når friheten begrunnes i fornuften, får vi et relativistisk forhold til sannhet og verdier. Situasjonen at mennesket ikke forplikter seg til sannhet og åndelige verdier, oppstår fordi fornuften begrunner friheten utenfor verden; altså i det transcendentale subjekt. Levinas' syn på fornuften er at den

⁷⁷ Ibid, s. 69-70.

⁷⁸ Ibid, s. 66.

løsrøver meg fra erfaringsverden og skaper et eget univers. Det er derfor friheten har sin begrunnelse utenfor verden. Levinas mener at frihet må oppstå med utgangspunkt i den konkrete eksistensen, altså i verden. En slik frihet vil nemlig skape forpliktelse til sannhet og verdier. Fornuften som øverste prinsipp for friheten, indikerer i henhold til Levinas at jeg ikke er nødt til å ta inn over meg hensynet til andre mennesker. Det er med andre ord slik at fornuften definerer frihetens område utenfor området til den menneskelige eksistensen, altså utenfor det sosiale fellesskapet. Kritikken i sitatet nedenfor er formulert uten klar adresse til Kant, men det er ikke vanskelig å tenke seg at kritikken er ment å skulle ramme nettopp han, for Levinas skriver:

Friheten minder ikke om den fri viljes lunefulde spontanitet. Dens endegyldige mening stammer fra denne permanens i det Samme, som er Fornuft. Erkendelsen er identitetens utfoldelse. Den er frihed. Det kan ikke være nogen overraskelse, at fornuften i sidste ende er en manifestation af frihed, der neutraliserer og omfatter det Andet, eftersom man jo siger, at den suveræne fornuft kun kender sig selv, og at intet andet begrænser den.⁷⁹

Her kritiserer Levinas den tenkningen som begrunner friheten med utgangspunkt i fornuften. Som vi så i forrige kapittel, mener Levinas at fornuften likestilles med det 'Samme'. Det betyr at jeg betrakter andre mennesker som lik meg selv. Det å betrakte andre mennesker som det samme som meg selv er å anonymisere det Annet. Levinas hevder at friheten omfatter det Annet. Å omfatte det Annet er, slik jeg forstår det, utøving av makt. Det Annet, som er det som er forskjellig fra meg, gripes i erkjennelsen. Ved hjelp av erkjennelsen gjør jeg det Annet til mitt. Fornuften tvinger det som er annerledes og usammenlignbart til å bli likt og sammenlignbart. Maktutøvelsen består dermed i å gjøre det Annet til det Samme. Den siste setningen i sitatet ovenfor, at ingenting begrenser fornuften, utgjør kjernen i Levinas' kritikk av friheten. I og med at friheten er bestemt av fornuften, er det ingenting annet enn fornuften selv som begrenser den. Fornuften tilhører den åndelige verden, som er separert fra den konkrete eksistensen i verden, og av denne grunn vil ikke fornuften la seg begrense av hensynet til andre mennesker. Levinas' bekymring for en frihet som har sin begrunnelse i fornuften, dreier seg altså om at fornuften i seg selv ikke er tilstrekkelig for å gi friheten en etisk forankring. Det negative synet på fornuften skyldes altså at den vestlige filosofien har definert fornuften utenfor området til den menneskelige eksistensen.

⁷⁹ Levinas 1996 (TU), s. 34.

Innvendingen mot Kants frihetsbegrep kommer direkte til uttrykk i *Den Annens humanisme*. Levinas hevder her at et frihetsbegrep som har en logisk begrunnelse, ikke kan unngå muligheten for å betrakte friheten uten forankring i verden:

Tilbakevendingen til det siste eller det opprinnelige, til prinsippet, ble allerede fullført av Jegets frihet som er selve begynnelsen. Tesen og antitesen i Kants tredje antinomi innebærer tesens prioritet, for situasjonen begrenser seg ikke til temaene: tesen og antitesen fremtrer for bevisstheten som tematiserer dem og forestiller seg dem i det Sagtes identitet i *logos*; begge fremstiller seg for friheten til antagelse eller avvisning.⁸⁰

Levinas hevder at ifølge Kant, er mennesket fritt fra begynnelsen av. Frihet er begynnelsen på menneskets bevissthet. Tesen og antitesen i Kants frihetsantinomi fremstår som alternativer som jeg kan ta stilling til. Ettersom jeg er fri fra begynnelsen av, er det egentlig ikke snakk om å velge antitesen, det ufrie alternativet, og således har tesen prioritet. Tesen og antitesen fremtrer for bevisstheten gjennom fornuften med status som det *Sagte*. Ved å bringe inn det *Sagte* her, mener Levinas at fornuften som redskap for dannelsen av frihetsbegrepet, utelukker muligheten for at friheten blir utfordret av den konkrete tilværelsen i verden gjennom møtet med den Andre. For i og med at friheten eksisterer fra begynnelsen av, vil min frihet ikke avhenge av den konkrete eksistensen i verden, men av prinsipper som eksisterer forut for mine erfaringer. En konkret hendelse vil ikke få meg til å stille spørsmål ved min egen frihet, for friheten er absolutt og stadfestet som et faktum ut fra en universell tankegang. Således blir jeg løsrevet fra verden, fordi forbindelsen mellom forståelsen av meg selv som fri og konstitueringen av friheten, skjer i den åndelige verden. Levinas mener altså at en frihet som ikke har sin begrunnelse i erfaringsverdenen, mangler en etisk forankring som garanti for at den enkeltes utøving av friheten ikke skal krenke andre. I stedet er friheten en mulighet for meg til å foreta valg som jeg senere kan gå tilbake på av samme grunn som jeg foretok valgene, nemlig det at jeg er absolutt fri i min relasjon til verden. Jeg er fri til å avstå fra å forplikte meg til moralske verdier. For Levinas er Kants frihetsbegrep, med henvisning til frihetsantinomien, dermed ikke egnet til å forene min frihet med ansvaret for den Andre.

⁸⁰ Levinas 1996, s. 85-86.

Jeg er uenig med Levinas i det at fornuften fører til at jeg blir atskilt fra verden. Kant skiller mellom den oversanselige og den sanselige verden, og det er riktig nok fornuften som gjør meg i stand til å innse at det finnes to slike aspekter ved min eksistens. Det er likevel ikke et skille mellom ånd og verden i den betydning som Levinas kritiserer. I følge Kant er det ikke slik at jeg er dypt splittet med en tilhørighet i den sanselige og en annen i den oversanselige verden, som om det eksisterer to atskilte verdener som er hverandre likegyldige. Det er i det hele tatt ikke snakk om å skille den menneskelige eksistensen, men å differensiere mellom to ulike former for kausalitet. Jeg tilhører den sanselige verden og er således bundet til naturkausaliteten. Samtidig tilhører jeg den oversanselige verden i og med at jeg anerkjenner at det finnes en annen kausalitet enn naturens, nemlig frihetens. Det at jeg er i stand til å se bort fra denne naturkausalitet, betyr ikke det at jeg fjerner meg fra den empiriske verden, men at jeg kan eksistere i naturen uten at jeg av den grunn lar naturens lover være bestemmende for alt som vedrører min eksistens.

Differensieringen mellom den oversanselige og den sanselige verden er dermed ikke, slik det er mulig å tolke Levinas, med på å gjøre den enkelte fremmedgjort og uforpliktet overfor verden. Friheten er ikke et resultat av at menneskets ånd vender seg bort fra den sanselige verden. Poenget med at vi har oversanselige evner er at vi er i stand til å handle i den sansbare verden ut fra en annen bestemmelse enn naturens, nemlig den at vi er selv årsaken til handlingene. Dette skaper ikke en konflikt mellom mennesket og natur eller ånd og verden. Det er simpelthen slik at min frihet er begrunnet annerledes enn hendelser i henhold til naturkausaliteten.

Frihetsantinomien viser grensene for fornuftens område. Når fornuften beveger seg utenfor sitt virkelighetsområde, kommer den i konflikt med seg selv, som jeg skrev om i første kapittel. Poenget med frihetsantinomien er ikke å påstå at man står fritt til å velge mellom to alternativer, nemlig at det finnes frihet eller at det ikke finnes og at alt er naturbestemt. Kant mener å vise fornuftens funksjon og dens område. Det er for eksempel slik at naturkausaliteten ikke er egnet til å forklare hvorfor mennesket forstår seg selv som fri. Den kan derimot uttale seg om et annet område, nemlig om årsaker og virkinger i henhold til naturens lover. Når Levinas hevder at tesen har prioritet, forstår jeg det slik at han mener at mennesket er fritt fra begynnelsen av, og av denne grunn kan det fremstille valget mellom tesen og antitesen for logos. Etter mitt syn beskriver Levinas Kants frihetsbegrep som om

den ikke har noen praktisk realitet; at friheten er noe som utelukkende forblir et tema for logos. Hvorfor inkluderer ikke Levinas andre beskrivelser av friheten enn frihetsantinomien når han skal drøfte den? Det kan virke som om han legger helt andre forutsetninger til grunn for antinomien⁸¹ enn den er ment å ha, nemlig det emosjonelle aspektet som går ut på at friheten "forstyrres" ved at den Andre trer inn i min verden. Det emosjonelle aspektet ved friheten finnes følgelig ikke i frihetsantinomien ettersom det Kant beskriver her er frihetens modalitet. Kant gir imidlertid beskrivelser av friheten andre steder som angår emosjonaliteten ved friheten. Det skal jeg komme tilbake til senere i oppgaven.. Poenget til Levinas er at jeg er i utgangspunktet så fri at valget mellom aksept eller avvisning ikke forplikter. Kant vil riktig nok være enig i at tesen har prioritet, at jeg ikke kan annet enn å forstå meg selv som fri. Han påstår at alle fornuftsvesener må tillegges egenskapen fri vilje, og ikke nok med det, han påstår i tillegg at slik må det nødvendigvis være.

Frihetens område er praktisk slik at et skille mellom ånd og verden ikke lar seg opprettholde. Dette vil jeg begrunne på følgende måte: Friheten er mulig fordi jeg er et fornuftsvesen, men frihet eksisterer ikke før handling. Fornuften lar meg forstå at frihet kan tenkes, men først når jeg opptrer som handlende blir friheten en realitet. Det er ikke slik at jeg rangerer min frihet høyere enn hensynet til andre mennesker. Skulle utøvingen av min frihet komme til å krenke andre mennesker, er det ikke snakk om frihet lenger. Den fornuftige tenkemåten vil ikke tillate en frihet som løsriver meg fra den konkrete eksistensen i verden. Kants begrep om frihet har alle mennesker som utgangspunkt. Det er ikke snakk om en frihet som bare skal gjelde for meg. Det universelle aspektet ved fornuften, at alle fornuftsvesener er frie, garanterer for at jeg ikke betrakter min frihet som et privat anliggende. Jeg tilskriver alle mennesker de samme egenskaper og rettigheter som meg selv, og utøvingen av min frihet må ikke komme i konflikt med andre menneskers rettigheter. Den universelle tenkemåten sikrer dermed at jeg lar være å handle utelukkende fra private motiver. Det betyr ikke at jeg nødvendigvis alltid har private motiver som strider mot fornuften. Mitt sinn kan være edelt og moralsk i mange henseender, men umoralsk i andre. Fornuften garanterer for at jeg vet hva som er forenelig med en

⁸¹ En antinomi er en tilsynelatende konflikt i fornuften. Den består av to velbegrunnede påstander, tese og antitese, som uttaler seg om det samme området. De kommer i konflikt med hverandre fordi fornuften anvender antagelsen av tesen til å motsi antitesen og vise verca. Fornuften beviser altså det ene ved å motbevise det andre.

god vilje. Derfor er jeg nødt til å betrakte meg selv som en ansvarlig person. Jeg kan heller ikke plassere fornuften øverst i et hierarkisk system, for selv om utøving av friheten er basert på en ide, henger friheten sammen med det praktiske livet jeg lever. Gjennom fornuften får jeg ideen om frihet, og friheten er en nødvendig betingelse for at jeg skal kunne opptre som handlende. Friheten er forbundet med mitt praktiske liv. Det er altså ikke snakk om en rangering av fornuften før etikken, men en indre sammenheng mellom fornuft og det moralske liv.

Frihetsantinomien alene kan si oss noe om at det er mulig å tenke seg at frihet finnes, men den sier ikke noe om at friheten er et faktum. Hvorvidt jeg er fri, kan bare vise seg gjennom mine handlinger. Handlingene mine kan jeg bare tilskrive meg selv dersom jeg handler ut fra ideen om at jeg er fri:

(...) man må bevise at friheten universelt tilkommer den virksomhet ethvert fornuftig vesen, begavet med vilje, utøver. Jeg sier nu: Ethvert vesen som ikke kan handle annerledes *enn ut fra idéen om frihet*, er nettopp av denne grunn i praktisk henseende virkelig fri.⁸²

Dersom jeg ikke handler ut fra ideen om frihet, kan jeg ikke kalle handlingene for mine egne. De måtte i så fall ha sin årsak i noe annet enn meg selv. Slik knytter Kant den teoretiske friheten til den praktiske. Det at friheten har en klar forbindelse til mitt praktiske liv, innebærer at jeg blir konfrontert med det moralske i meg. For det er i handlingslivet at det moralske i meg får et uttrykk. Jeg kan ikke handle og være ansvarlig for mine handlinger uten at jeg samtidig oppfatter meg selv som fri. Friheten innsetter meg som årsaken til mine handlinger og dermed også som den som er ansvarlig for dem. Forbindelsen mellom friheten og det moralske liv er tilstede fordi jeg er et fornuftsvesen. Min vilje er et uttrykk for alles vilje. For jeg kan ikke ville noe (som en allmenn lov) som jeg samtidig ikke ønsker at andre skal ville. Når jeg handler i samsvar med det kategoriske imperativ, kan ikke min frihet tvinge det moralske i meg i bakgrunnen. Min frihet og det moralske i meg eksisterer samtidig. Fornuftens rolle er ikke å atskille frihet og moralitet fra hverandre. Moralen er også et aspekt ved fornuften. Det er slik at fordi jeg er et fornuftig vesen, er jeg i stand til å handle slik at jeg ikke krenker andre mennesker. Dette uttrykkes i autonomiprinsippet: ”Aldri å velge på annen måte enn slik at maksimene for ens

⁸² Kant 1997, s. 59.

valg også inngår i den samme viljesakt som en almen lov.”⁸³ Viljens autonomi er moralens øverste prinsipp. Det er en praktisk regel som må forstås som et imperativ. Jeg kan ikke gjøre annet enn det som moralens prinsipp påbyr meg, ellers ville jeg stå i fare for å overlate moralens prinsipp til mine tilbøyeligheter. Et fullkomment fornuftsvesen ville ikke behøve imperativet da alle dets handlinger ville være i overensstemmelse med den autonome vilje. Siden mennesket ifølge sin natur ikke alltid handler som et fornuftsvesen, og moralloven ikke er et faktum, er det nødvendig med dette imperativ. Med den autonome vilje blir jeg i stand til å gi meg selv de lover som jeg skal styres av, samtidig som jeg må ville at min vilje skal uttrykke alles vilje. Det betyr at min vilje uttrykker det jeg med nødvendighet må tilskrive alle andre fornuftige veseners vilje. Jeg kan for eksempel ikke unnlate å hjelpe en annen person i nød og samtidig forlange at det å unnlate å hjelpe skal gjelde som en allmenn lov. Det moralske i meg forbyr meg å universalisere noe som gjør andre mennesker urett. For som fornuftsvesen kan jeg ikke tillate meg selv å handle ut fra en lov som gjør meg selv til et uansvarlig menneske. Som et fornuftig vesen må jeg handle ut fra frihetsbegrepet, hvilket betyr at jeg blir ansvarlig for mine handlinger. Jeg kan altså ikke velge annerledes enn at jeg ivaretar hensynet til andre mennesker når jeg handler. Det er ikke slik at jeg som et fritt fornuftsvesen kan velge annerledes. Jeg kan ikke velge å handle utelukkende fra mine personlige tilbøyeligheter med den begrunnelse at jeg er fri. Den form for frihet som Kant snakker om, tillater ikke at jeg bruker min frihet til å krenke andre. Det er en misforstått anvendelse av friheten. Dersom jeg unnlater å bevare det menneskelige i andre, har jeg heller ikke handlet ut fra det kategoriske imperativ. Én formulering av det kategoriske imperativet lyder slik ”*Handl slik at du alltid bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.*”⁸⁴ Andre mennesker betraktes altså ikke bare som middel som jeg bruker for å realisere mine mål. De er også formål i seg selv. Jeg kan ikke behandle andre personer på en slik måte at det strider mot det kategoriske imperativet og begrunne det med at jeg er fri til å gjøre det. Både frihet og moral springer ut av fornuften og kan ikke atskilles. Det universaliserende aspektet ved fornuften garanterer for at jeg handler konsekvent.

⁸³ Ibid, s. 52.

⁸⁴ Ibid, s. 42.

Jeg mener at Levinas ikke greier å påvise at Kants frihetsbegrep mangler et etisk aspekt ved seg. Dersom det var slik som Levinas antyder, at fornuften skaper distanse til verden, hadde kritikken vært rimelig. Siden jeg ikke synes at Levinas har klart å vise at det er tilfellet hos Kant, kan jeg ikke uten videre tilslutte meg kritikken om at fornuften skaper et uheldig skille mellom ånd og verden. For Kants filosofi om frihet kan ikke reduseres til bare å gjelde den teoretiske delen av hans filosofi. Måten vi forstår oss selv på, både som frie og moralske, danner en enhet av teori og praksis. Levinas har dermed, etter mitt syn, ikke på en overbevisende måte klart å fremstille Kants frihetsbegrep som et eksempel på en tenkemåte hvis konsekvenser er at det skaper en uheldig distanse til verden. Levinas har likevel klart å peke på viktigheten av at det er en forbindelse mellom frihet og ansvar. Det enkelte menneskets forhold til verden mangler en viktig dimensjon dersom det ikke er i stand til å binde seg til moralske verdier. Jeg oppfatter Levinas' kritikk dit hen at den ikke bare er en kritikk av mangel på verdier, men at han også er grunnleggende uenig med Kant i måten subjektet begrunner sin frihet eller sin moralitet på, nemlig ut fra seg selv. Levinas' beskrivelse av etikkens grunnlag er preget av emosjonalitet. Det er også tilfellet hos Kant: I *Kritikk av dømmekraften* viser Kant hvordan en sublim erfaring kan få oss til å bli emosjonelt truffet av friheten. Jeg skal i kapitlene som følger knytte frihetsbegrepet til den sublim erfaringen. Dette vil jeg gjøre for ytterligere å tilbakevise Levinas' kritikk, og for nok en gang å vise at Kants frihetsbegrep ikke kan begrenses til bare å gjelde den teoretiske filosofien.

3. DEN SUBLIME ERFARING SOM SVAR PÅ LEVINAS' KRITIKK

3.1 Det sublime – Kants tredje tilnærming til frihet

Kant beskriver det sublime på følgende måte: ”Det er en (natur-)gjenstand hvis forestilling disponerer sinnet til å tenke seg naturens uoppnåelighet som fremstilling av ideer.”⁸⁵ Jeg skal nå vise hvordan Kant forener frihetsbegrepets teoretiske og praktiske aspekt med ideen om det sublime. Det finnes etter mitt syn tre tilnærminger til Kants frihetsbegrep: Den teoretiske, den praktiske og den estetiske tilnærmingen. I dette kapitlet skal jeg plassere det sublime frihetsbegrepet i forhold til teoretisk og praktisk frihet, for så å behandle sentrale begrep som den reflekterende dømmekraft, prinsippet om formålstjenlighet, det matematisk og dynamisk sublime, begjærsevnen og til slutt, ideen om totalitet. Jeg skal vise på hvilken måte den sublime erfaringens frihetsbegrep skiller seg ut fra de andre to, og hvordan disse tre tilnærmingene til frihet henger sammen.

Kant har etablert det frie subjekt i erkjennelsesteorien, moralfilosofien og i estetikken. I *Kritikk av den rene fornuft* viser han at friheten danner utgangspunktet for min tenkning om mitt handlingsliv. Hvordan jeg opptrer som handlende, styres av tenkningen. Friheten kan ikke bevises ved hjelp av tenkningen, men jeg kan heller ikke handle uten at jeg samtidig forstår meg selv som fri. Friheten er en betingelse for det moralske handlingsliv og fordrer at tenkning og handling forstås i sammenheng med hverandre. Frihet er også tema i Kants estetikk. I *Kritikk av dømmekraften* viser han hvordan den sublime erfaringen forener tenkning og handling. Dette er bare mulig såfremt mennesket forstår seg selv som fri, for den sublime erfaringen handler om å forstå seg selv i total sammenheng der jeg innser at jeg er en del av naturen, samtidig som jeg innser at naturen ikke kan utøve noen tvingende innflytelse over min forståelse av meg selv. Friheten er en forutsetning for at jeg kan forstå denne sammenhengen, for frihet innebærer nettopp det at jeg ikke lar noe utenfor meg selv være bestemmende for min selvlovgivning. Den

⁸⁵ Kant 1995, s. 143.

sublime erfaringen er likevel ikke likegyldig til forekomstene i naturen. Min forestilling om naturen er viktig, ikke fordi jeg er interessert i den som et erkjennbart objekt, men fordi jeg kan sammenligne egenskaper i naturen med egenskaper i meg selv. Dermed kommer jeg frem til en annen form for erkjennelse enn hva jeg gjør når det er forestillingsgjenstanden som blir erkjent. I stedet for at jeg feller en dom over egenskaper ved forestillingsgjenstanden, vender jeg forestillingen tilbake til meg selv. Den sublime erfaringen sier således noe om mine evner. Utfallet av den sublime dommen er at jeg hever meg over den konkrete forestillingen for i stedet å fremsette en ide som overskrider forestillingsgjenstanden.

For å forstå det sublime, må vi først se på Kants teori om den reflekterende dømmekraften. Begrepet skiller *Kritikk av dømmekraften* fra de to andre kritiske verkene. De to første kritikkene omhandler den bestemmende dømmekraften, dvs. hvordan vi strukturerer verden gjennom regler og kategorier. Kant definerer dømmekraft som: "Dømmekraft i sin alminnelighet er evnen til å tenke det særskilte som inneholdt under det allmenne."⁸⁶ Den sublime dommen er på samme måte som dommen om det skjønne, annerledes enn de teoretiske og moralske dommene ettersom det den hevder ikke er bestemmende. Den bestemmende dømmekraften skiller seg ut fra den reflekterende i det at den subsumerer, dvs. bestemmer noe gitt i henhold til et begrep eller en regel. Jeg kan for eksempel forestille meg en sitron. Dommen plasserer det særskilte, sitronen, inn under det allmenne begrepet 'sitron', til forskjell fra den reflekterende dømmekraften som søker å finne et allment begrep for en gitt forestilling. Den reflekterende estetiske dømmekraften påstår ikke noe om gjenstanden som forestilles, men overskrider det sanselige gitte ved at fokuset flyttes fra forestillingsgjenstanden mot det som jeg ikke kan sanse, nemlig mine forestillingsevner. Når jeg bedømmer noe som sublimt, er det ikke egentlig det jeg med mine anskuelsesformer kan erkjenne, som er sublimt. Forestillingsgjenstanden kalles for sublimt fordi det kan sette i gang en refleksjon over det som allerede finnes i meg, mine forestillingsevner: "Følgelig kalles naturen her sublim utelukkende fordi den hever innbildningskraften slik at den fremstiller de tilfeller

⁸⁶ Ibid, s. 47.

hvor sinnet kan føle sin bestemmelses naturoverskridende sublimitet.”⁸⁷ Naturen bedømmes som sublim fordi den fremkaller en refleksjon hvor jeg innser at det sanselig gitte også kan forstås på en annen måte enn slik jeg forstår det når jeg anskuer naturen utelukkende for erkjennelsens skyld. Ved hjelp av teoretisk erkjennelse kan jeg betrakte for eksempel en stjernehimmel som en forekomst i naturen med bestemte kjennetegn i henhold til begrepet ’stjernehimmel’. Anskuelsen bringer frem erkjennelse om det som anskues, ikke om meg selv. Det siste er derimot tilfelle når det gjelder den reflekterende estetiske dømmekraften. Jeg kan betrakte den samme stjernehimmelen, men i stedet for å interessere meg for det som jeg anskuer, kan jeg foreta en overgang fra det forestilte til mine forestillingsevner. Når dømmekraften er sublimt reflekterende, vil refleksjonen rette seg mer mot meg enn det forestilte. Jeg lar ikke det sanselig gitte være bestemmende for min forståelse av meg selv. Fordi jeg er et naturvesen kan naturkreftene få meg til å erkjenne min underlegenhet i forhold til naturen; men som et fritt fornuftsvesen kan jeg bedømme meg selv som uavhengig av naturen og dermed heve meg over den. Den reflekterende dømmekraften er naturoverskridende og her skjer overgangen fra det sanselig gitte til det oversanselige. Forestillingen avdekker en evne til å bedømme meg selv som uavhengig av naturen. Evnen til refleksjon setter meg i stand til å abstrahere fra det sanselig gitte og bevisstgjøre meg det oversanselige. Dette er en transcendental overgang som jeg søker å finne et dekkende begrep for.

Den reflekterende dømmekraften forutsetter et a priori prinsipp om formålstjenlighet. I innledningen til *Kritikk av dømmekraften* bestemmer Kant prinsippet om formålstjenlighet som et overordnet prinsipp for muligheten til å utforske naturen. Kant mener at vi må betrakte naturen *som om* den er innrettet formålstjenlig for vår erkjennelse og handling. Vi forholder oss til naturen *som om* den er tilrettelagt for oss; altså *som om* naturen er innrettet for vår begrepsbruk. Dersom vi betrakter naturen som noe mer enn mekanistisk, kan vi komme i dialog med den. Det gjør vi dersom vi tillegger naturen en formålstjenlighet for oss. Dvs. at vi tillegger naturen egenskaper utover de egenskapene den påviselig faktisk har, slik at naturen blir formålstjenlig for oss utover den praktiske nytten vi drar av den. Den

⁸⁷ Ibid, s. 137.

allmenne regelen til den reflekterende dømmekraften må, for at den skal kunne kreve alles tilslutning, være et prinsipp uavhengig av erfaringen. Prinsippet kan dermed ikke oppstå ut fra det som forestilles da det ellers nettopp ville være et prinsipp grunnet i erfaringen, som prinsippet selv forutsettes å muliggjøre. Det må derimot søkes i noe som er felles for alle, altså et prinsipp a priori. Prinsippet er a priori fordi det oppstår helt uavhengig av det sanselige og erfaringen og muliggjør erfaringen. Prinsippet for den reflekterende dømmekraften er altså et prinsipp om naturens formålstjenlighet⁸⁸:

Det dreier seg om en formålstjenlighetens prinsipp for bruken av dømmekraften i forbindelse med fremtredelser. Prinsippet forlanger at fremtredelsene ikke bare må bedømmes som tilhørende naturen forstått som formålsløs mekanisme, men også som tilhørende noe som er analogt med kunst.⁸⁹

Formålstjenligheten som knytter seg til det sublime har å gjøre med hvordan størrelse og makt i naturen kan forstås som noe annet enn bare naturfenomener. Naturens egenskaper relateres til meg ved at de får meg til å reflektere over mine erkjennelsesevner, innbildningskraften og fornuften. I forestillingen om naturen betrakter jeg den som formålstjenlig uten formål. Jeg er ikke interessert i formålene ved naturforekomstene, men i hvordan naturen er formålstjenlig for min tenkemåte:

Begrepet om det sublime fremviser overhodet ikke noen formålstjenlighet i naturen selv, men bare i den *mulige* bruken av våre anskuelser av naturen, hvorved det frembringes en helt naturuavhengig følelse av formålstjenlighet i oss selv. For det skjønne i naturen må vi søke en ytre grunn, men for det sublime trenger vi bare søke i oss selv og i den tenkemåte som innfører det sublime i vår forestilling om naturen.⁹⁰

I tanken abstraherer jeg fra naturen som fenomen og blir meg bevisst selve forestillingen som et fenomen, og det er dette fenomenet jeg søker å finne et allment prinsipp for, altså prinsippet om formålstjenlighet (uten formål).

Kant skiller mellom det matematisk og det dynamisk sublime. Det matematisk sublime relaterer seg til den teoretiske fornuften ved at erkjennelsen blir overveldet av naturens storhet, mens det dynamisk sublime er forbundet til den praktiske fornuften ved at naturens makt forestilles som overveldende på mine muligheter til å

⁸⁸ Formålstjenlighet er også det subjektive prinsippet for bedømmingen om det skjønne, med den forskjell at forestillingsevnene det henvises til her er innbildningskraften og forstanden.

⁸⁹ Kant 1995, s. 119.

⁹⁰ Ibid, s. 119-120.

realisere praktiske mål – naturens makt truer med fysisk å tilintetgjøre meg. Det matematisk sublime forholder seg til den teoretiske friheten, og det dynamisk sublime forholder seg til den praktiske friheten. Men verken det matematisk eller det dynamisk sublime forholder seg til friheten gjennom henholdsvis tenkning (teoretisk frihet) eller handling (praktisk frihet). De forholder seg begge til friheten gjennom en sinnsbevegelse:

Denne sinnsbevegelsen bør imidlertid bedømmes som subjektivt formålstjenlig (ettersom det sublime behager), og således gjennom innbildningskraften relatert enten til *erkjennelses-* eller til *begjærsevnen*. I hver av de to relasjonene blir den gitte forestillingens formålstjenlighet kun bedømt med henblikk på denne *evnen* (uten formål eller interesse); men i det første tilfellet tilskrives den objektet som en *matematisk* stemthet i innbildningskraften, og i det andre som en *dynamisk*.⁹¹

Sinnsbevegelsen er altså enten relatert til det matematisk eller til det dynamisk sublime, gjennom henholdsvis erkjennelses- eller begjærsevnen. Det matematisk sublime er relatert til størrelsesvurdering. Jeg kan forestille meg en uoverskuelig mengde stjerner på himmelen. I stedet for at jeg søker å finne antallet stjerner ved telling, forsøker jeg å anskue så mange stjerner som mulig, helt til innbildningskraftens evne til å sammenfatte mangfoldet stjerner i et ”bilde” ikke lenger strekker til. Innbildningskraften strekker seg da utover det den er i stand til å fremstille sammenfattet ved hjelp av det sanselig gitte, for i stedet å sammenfatte størrelsen i et annet ”bilde” enn det som kan fremkalles for sansene, idet fornuften konstaterer at: ”(...) innbildningskraften er utilstrekkelig til å fremstille ideen om et hele. Innbildningskraften når sitt maksimum.”⁹² Det som er karakteristisk for det matematisk sublime er at jeg på en særegen måte settes i stand til å forestille meg uendelighet. Men innen jeg gjør det, har jeg opplevd en følelse av utilstrekkelighet ved mine erkjennelsesevner. Det er en negativ lystfølelse som oppstår nettopp fordi innbildningskraften ikke makter å forestille seg antallet stjernene på himmelen i et sammenfattet sanselig bilde. Den negative lystfølelsen blir imidlertid snudd til en mer harmonisk følelse når jeg i stedet for å binde meg til min utilstrekkelighet, ved hjelp av fornuften forestiller meg totaliteten av stjerner. Forestillingen om uendelighet er mulig fordi fornuften er i stand til å bringe frem ideen om uendelighet. Innbildningskraften alene er dermed for begrenset til at en sublim følelse kan finne sted. Det oppstår altså en uoverensstemmelse mellom

⁹¹ Ibid, s. 121.

⁹² Ibid, s. 126.

innbildningskraftens og fornuftens størrelsesvurdering. For det som innbildningskraften vurderer som stort, vurderer fornuften som lite: Antallet stjerner på himmelen er lite i forhold til ideen om uendelighet. Det matematisk sublim er altså relatert til min evne til å forestille meg naturens storhet som formålstjenlig for min tenkemåte om mine erkjennelsesevner.

Det dynamisk sublim er relatert til min forestilling om naturens makt over mitt endelige jeg som formålstjenlig for min evne til å heve meg over naturen. Jeg lar ikke naturen bestemme over mine oversanselige evner. Jeg vender forestillingen om naturens makt til frembringelsen av en ide gjennom fornuften. Ideen går ut på at jeg relaterer makten til min tenkemåte om meg selv. Gjennom innbildningskraften forestiller jeg for eksempel et stormfullt hav. Naturen demonstrerer sin makt for meg, som jeg i kraft av å være et naturvesen er underlagt. Jeg innser at det stormfulle havet kan volde meg stor skade, og dette kan jeg oppleve som voldsomt og livstruende.⁹³ For at naturens maktdemonstrasjon skal kunne gi en sublim erfaring, må fornuften snu denne negative avmaktsfølelsen til en følelse av sterk livskraft hos meg selv. Det er mulig når fornuften påvirker innbildningskraften slik at den ikke begrenser forestillingen til bare å gjelde for naturen, men også for meg selv. Ved at innbildningskraften strekkes utover sine grenser, kan jeg få en følelse av at jeg som et fritt fornuftsvesen ikke behøver å underkaste meg naturens makt i alle henseender. Jeg hever meg over naturen når det gjelder bestemmelsen av de sidene ved meg som ikke angår meg som naturvesen. Ideen om det dynamisk sublim går altså ut på at jeg ikke lar naturen utøve noen makt over mine evners bestemmelse, men at jeg hevder min naturoverskridende sublimitet.

Overgangen fra erkjennelse av fenomener i den ytre verden til erkjennelse av mine egne evner skjer via lystfølelsen.⁹⁴ Den er et resultat av måten innbildningskraften og fornuften fungerer sammen i forestillingen. Erkjennelse av ytre objekter skjer via forstanden, mens begjærsevnen knyttes til fornuften. Kant definerer begjærsevnen som: "evnen til, gjennom sine forestillinger, å være årsak til realiteten til disse

⁹³ En sublim erfaring kan bare finne sted dersom jeg føler meg trygg for den makten som naturen demonstrerer gjennom for eksempel et stormfullt hav. Dersom jeg befinner meg i en liten båt ute på et stormfullt hav, og faren for mitt eget liv er reel, kan ikke en sublim erfaring finne sted. Jeg må finne meg utenfor umiddelbar livsfare for at den sublim følelsen kan vekkes i meg.

⁹⁴ Jeg skal komme nærmere inn på lystfølelsen ved den sublim erfaring i neste avsnitt.

forestillingenes gjenstander”⁹⁵. Grunnene til mine begjær, som for eksempel at jeg begjærer en lovende karriere eller en god helse, finner jeg i meg selv. Det er ingenting utenfor meg selv som alene kan være årsaken til mine forestillinger om en lovende karriere eller en god helse, og begjæret styrer mitt handlingsliv. Dersom jeg lar mine tilbøyeligheter styre mitt begjær, handler jeg ikke som et fornuftsvesen, men vilkårlig og ufritt. Er det motsatte tilfelle, lar jeg fornuften styre mine begjær i overensstemmelse med frihetsbegrepet, og da forstås begjæret som en høyere evne. Begjæret uttrykker da en vilje som har status av å være allmenn lovgivende. Den sublime erfaringen tar utgangspunkt i frihetsbegrepet nettopp fordi innbildningskraften er knyttet til begjærsevnen via fornuften. Og fornuften garanterer for at min forestilling er i overensstemmelse med frihetsbegrepet. Det vil altså si at fornuften lar meg forstå at forestillingen som jeg har om naturen, har sin årsak i meg selv og ikke i naturen. Og således tilhører den sublime erfaringen frihetens område: Som fritt fornuftsvesen kan jeg ikke annet enn å tilskrive meg selv årsaken til mine forestillinger om naturen. Frihet handler om å forstå seg selv som årsak til tanker, handlinger og forestillinger.

Forestillingsgjenstanden kan ikke alene være årsaken til forestillingen. Det gis ingen forbindelse mellom gjenstanden og meg selv uten at jeg selv er grunnen til forbindelsen. En forestillingsgjenstand behøver for eksempel ikke å ha noen objektiv realitet. Gjenstanden trenger ikke eksistere for at jeg skal kunne forestille meg den; innbildningskraften er tilstrekkelig for å skape en forestilling. Forestillingen reflekterer ikke over egenskaper ved naturen, men over egenskaper i meg selv. Det skjer en overskridelse fra det sanselig forestilte til det oversanselige. Overskridelsen består i at det som forestilles, naturen, blir forestilt som formålstjenlig for bruken av mine forestillingsevner. Og når innbildningskraften relateres til at jeg er årsaken til forestillingen, blir jeg i stand til å frembringe en fornufts side. Dette kan jeg ikke gjøre dersom jeg tilskriver forestillingen årsaker som ligger utenfor meg. Hvis jeg for eksempel hevdet at Gud er årsaken til min forestilling om naturen, kunne jeg ikke samtidig hevde at jeg er årsaken til min forestilling, for frihetsbegrepet fordrer at forestillingen har sin årsak i meg selv. Forestillingen er nemlig ikke et produkt av ytre årsaker alene. Det er altså et nært

⁹⁵ Kant 1995, s. 45.

forhold mellom teoretisk frihet og det (matematisk) sublime i og med at den teoretiske friheten insisterer på at jeg må forstå meg selv som en ubetinget årsak, og at den sublime erfaringen insisterer på at det er jeg som er årsaken til forestillingen.

Det (matematisk, men særlig det dynamisk) sublime er forbundet med en ide om det oversanselige. Jeg skal nå redegjøre for hvordan denne ideen oppstår hos subjektet. Det skjer verken gjennom tenkning eller handling; ideen om det sublime kan jeg ikke erkjenne med forstanden. Den bringes til meg via en følelse. Noen følelser oppstår som en virkning av sansefølelser. Jeg kan for eksempel føle et velbehag ved smaken av en god vin. Dette velbehaget forbindes med vinen hvis formål er å behage mine sanser. Følelsen av velbehag etterlater seg ikke noe varig spor i sinnet annet enn minnet om den. Jeg kan fremkalle og forsterke minnet ved å smake på vinen på nytt, men følelsen er likevel ikke annet enn en sansefølelse. Den sublime følelsen oppstår av helt andre grunner enn det sanselige velbehaget. Følelsen relateres til min evne til gjennom innbildningskraften å forestille meg naturen, og gjennom fornuften å unngå å binde meg til det forestilte. Fornuften bringer frem en ide som er adekvat for det som innbildningskraften forgjeves forsøker å forestillende sammenfatte. Når det gjelder det matematisk sublime, hersker det, som vi allerede har sett, en uoverensstemmelse mellom innbildningskraften og fornuften: ”Følelsen av det sublime er altså en følelse av ulyst som skyldes uoverensstemmelsen mellom innbildningskraftens estetiske størrelsesvurdering og fornuftens størrelsesvurdering.”⁹⁶ Det som innbildningskraften vurderer som stort, blir av fornuften betraktet som lite sammenlignet med den ide som fornuften bringer frem: Ideen om totalitet forlanger at jeg må forestille meg en uendelighet. Forestillingen om uendelighet er større enn det som innbildningskraften kan gi en sammenfattende forestilling om. Men når også innbildningskraftens forsøk på å sammenfatte det sanselig gitte i et bilde blir overvældet av størrelsen av det sanselig gitte, vekkes negativt følelsen av det sublime. Følelsen er negativ på grunn av en disharmoni mellom forestillingsevnene. En annen grunn til at følelsen betegnes som negativ, er at den uttrykker motstand mot det sanselige. Det må skje en overgang fra det forestilte til det oversanselige.

⁹⁶ Ibid, s. 132.

I det dynamisk sublime viser naturen sin makt, og for at den sublime lystfølelsen skal finne sted, er det viktig at det som naturen fremviser ikke oppleves som reelt livstruende, men at den erfarende opplever respekt og aktelse for det som naturen kan fremvise av størrelse og makt.

Slik lar naturkreftenes uimotståelighet oss ganske visst erkjenne vår fysiske avmakt, betraktet som naturvesener, men samtidig avdekker den både en evne til å bedømme oss selv som uavhengige av naturen, og en overlegenhet i forhold til naturen som ligger til grunn for en helt annen slags selvbevaring enn den som naturen utenfor oss kan true. På denne måten bevares det menneskelige i vår person, selv når man underkastes denne vold.⁹⁷

Menneskets sublimitet viser seg altså ved at det hever seg over naturens område. Det er først når jeg innser dette, at jeg kan fremvise storhet eller styrke i min tenkemåte, at en sublim lystfølelse kan finne sted. Følelsen av det sublime henviser til en sinnstilstand eller en sinnsbevegelse som er subjektivt formålstjenlig for min forestillingsevne. På denne måten er også det dynamisk sublime knyttet opp til det teoretiske frihetsbegrepet.

Den (dynamisk) sublime erfaringen er ikke bare forbundet til det teoretiske frihetsbegrepet, men også til frihetsbegrepet gjennom mitt moralske liv. Kant begrunner dette med å hevde at den sublime erfaringen har sin grunn i den menneskelige natur, i noe som man kan forlange av enhver: "(...) nemlig et anlegg for å ha følelse for (praktiske) ideer, dvs. for moralske følelser."⁹⁸ Den sublime erfaringen har subjektiv allmenngyldighet. Jeg kan med nødvendighet kreve at alle andre skal gi sin tilslutning til det jeg bedømmer som sublimt. Med fordringen om moralske følelser, får den subjektive allmenheten ikke bare et formalt uttrykk, men også et innhold. Moralske følelser er felles for alle. Følelsen av velbehag som oppstår når jeg drikker en god vin, er av privat karakter. Jeg kan ikke med nødvendighet forlange at alle skal være enige i min bedømmelse av vinens velbehag. Det er derimot tilfellet med det å ha anlegg for moralske følelser. Jeg kan forlange av enhver at mine moralske følelser med nødvendighet også må kunne gjelde for dem. Mitt moralske liv er nemlig ikke et privat anliggende. Det berører alle ettersom mitt moralske liv er styrt av maksimer som må kunne gjelde som allmenne lover. Det gis altså ikke bare en teoretisk begrunnelse for hvorfor alle må

⁹⁷ Ibid, s. 136.

⁹⁸ Ibid, s. 140.

gi sin tilslutning til min dom om det (dynamisk) sublime. Den moralske følelsen som jeg kan forvente hos enhver, sørger for at dommen forener ulike aspekt ved meg, nemlig meg selv som tenkende og som handlende. Dette betyr ikke at en dom om det sublime er ensbetydende med en moralsk dom.⁹⁹ Poenget er at alle fornuftsvesener kan forventes å ha følelse for det som er moralsk. Som fornuftige vesener har vi et felles utgangspunkt, og det å ha anlegg for moralske følelser er ikke noe vi legger til side når vi skal felle andre dommer enn de moralske. Det er med andre ord slik at alle mine handlinger skjer i henhold til frihetsbegrepet. Jeg kan ikke utelate friheten i én sammenheng, for så å inkludere den i en annen.

Når det gjelder estetiske dommer, har det sublime en nærmere forbindelse til moralen enn til det skjønne, fordi det sublime er knyttet til fornuften, og dermed til den moralske følelsen: ”Faktisk er det ikke lett å tenke seg en følelse for det sublime i naturen uten dermed å forbinde en sinnsstemning som ligner på den moralske.”¹⁰⁰ Fornuften må utøve herredømme over sanseligheten både når det gjelder det sublime i naturen og bestemmelsen av moralen. I ideen om det sublime viser Kant at det er en nær forbindelse mellom frihet og natur ved at opplevelsen av naturfenomener relaterer mennesket til naturen på en slik måte at den får en funksjon utover det rent pragmatisk og praktisk formålmessige. Naturen viser seg som hensiktsmessig for min forståelse av hvordan enkeltfenomener kan inspirere meg til å tenke dem som noe annet enn det som sansene kan forestille.

Det sublime sier noe om hvordan mangfoldet i verden kan sees på som noe som hører sammen under den samme ideen, nemlig ideen om en totalitet. Den sublime erfaringen skiller seg ut fra teoretisk og moralsk erkjennelse gjennom prinsippet om formålstjenlighet. Det sublime forteller ikke så mye om hva natur er og hva mennesket er, som om hvordan mennesket kan forstå seg selv som en del av en større helhet. Det skjer via ideen om en totalitet. Ideen innfører en tenkemåte som inspirerer og oppfordrer meg til å ha en innstilling til livet der jeg forstår meg som tilhørende et hele. Det er vanskelig for forstanden å gripe hvordan jeg kan utgjøre en del av en totalitet, for det forutsetter at jeg må kunne forestille meg uendelighet. Jeg

⁹⁹ Moralske dommer skiller seg ut fra estetisk reflekterende dommer fordi det knytter seg bestemte formål til bedømmingen av hva som er moralsk (det gode).

¹⁰⁰ Kant, s. 144.

kan ikke gripe denne totaliteten ved hjelp av forstandskategoriene, fordi totaliteten bare kan fremstilles for tanken gjennom en ide. I og med at forstanden krever anskuelse for at erkjennelse skal finne sted, kan jeg ikke gripe totaliteten på denne måten. Ideen om en totalitet oppstår ikke som et resultat alene av at jeg er gitt en forestillingsgjenstand, men på grunn av forestillingsevnene mine. Totaliteten er en fornufts side som jeg kan bringe frem fordi jeg er i stand til å heve meg over sanselighetens begrensninger. Forestillingen av det sublime er altså relatert til en ide om det oversanselige; det som jeg ikke kan erkjenne med forstanden, men som jeg likevel bringes til å forestille meg via en følelse.

Totaliteten tenkes som et altomfattende hele. Det er ikke bare det jeg kan forestille meg som tilhører totaliteten, men alt som er, enten det er sanselig eller oversanselig. Erfaringen av det sublime gir meg en forankring i verden som er meningsfull og samtidig vanskelig å gripe. Jeg forstår meg som tilhørende en verden bestående av ulike dimensjoner som eksisterer side om side. Min sanselighet gjør det mulig for meg å gripe naturens fenomener gjennom forstanden, mens min oversanselighet relaterer meg til ideer som skal bevare det menneskelige i meg selv og i andre. Den sublime erfaringen relaterer meg til noe som er større enn jeg egentlig er i stand til å fatte. Siden ideen om det sublime utfordrer meg til å anvende mine evner slik at de går ut over sine egne grenser, forsøker jeg å gripe totaliteten. Den kan jeg altså ikke gripe med forstanden, men gjennom en følelse. Etersom følelsen ikke oppstår som en virkning bare av forestillingsgjenstanden, men må relateres til mine evner som forestillende, utvides mitt perspektiv på meg selv: Den teoretiske fornuften sørger for at jeg får tilgang til sansbare ting, og den praktiske fornuften sørger for at jeg opptrer moralsk. Den sublime følelsen bringer disse aspektene ved meg videre. Det skjer ved at teoretisk og praktisk fornuft settes inn i en helhetlig sammenheng gjennom den sublime erfaringen. Jeg vet riktignok at jeg må opptre moralsk som handlende, og at jeg er underlagt frihetskausaliteten. Den sublime følelsen inkluderer disse aspektene i ett, for mangfoldet ved tilværelsen bringes sammen til et hele i den sublime erfaringen. Gjennom den sublime følelsen oppfordres jeg til å ha en innstilling til livet der jeg betrakter meg som tilhørende en verden med uendelig mange dimensjoner. Jeg kan ikke gripe alle dimensjonene, men jeg kan i det minste innse at verden står for et mangfold som jeg er en del av. Denne

innsikten, som den sublimе følelsen bringer med seg, er alvorspregеt. Alvoret består i at jeg føler meg forpliktet til å verdsette denne verden som jeg er en del av.

I dette kapitlet har jeg vist at det finnes en tredje tilnærming til Kants frihetsbegrep foruten den teoretiske og den praktiske, nemlig det sublimе frihetsbegrepet. Den sublimе tilnærmingen er ulik de andre to, fordi det ikke knytter seg bestemte formål til dens bedømming, slik det er tilfellet med teoretisk erkjennelse og praktisk fornuft. Frihetsbegrepet i den sublimе erfaringen har et overordnet perspektiv på den menneskelige tilværelsen da den inneholder elementene både fra den teoretiske og den praktiske fornuft gjennom det matematisk sublimes relasjon til erkjennelsesevnen og det dynamisk sublimes relasjon til begjærsevnen. Dermed plasserer den sublimе erfaringens frihetsbegrep seg som en formidlende instans mellom tenkt og erfart frihet. I kapitlet som følger vil jeg presentere en tolkning av det sublimе som går i en litt annen retning enn den som jeg selv argumenterer for. Det er en tolkning som søker å utvide begrepet om det sublimе til å gjelde erfaringen av den Andre.

3.2 Den sublimе erfaring og den Andre

Jeg vil nå presentere Whites tolkning av den sublimе erfaringen. White tolker begrepet om det sublimе i vid forstand. Han mener blant annet at erfaringen av det sublimе kan sees analogt med erfaringen av den Andre. Jeg skal redegjøre for hans begrunnelse for dette, og drøfte hvorvidt hans argumentasjon er forenelig med Kants teori. Jeg har valgt å belyse noen sentrale momenter i artikkelen “The sublime and the other”,¹⁰¹ nemlig i hovedsak de momentene som White tar opp i forbindelse med Kants teori om det sublimе.

White vil vise at det sublimе er filosofisk betydningsfullt, og at det har relevans for livet i dag. White tese er at det sublimе er en generell modell for erfaringen av den Andre. I diskusjonen om det sublimе utmerker Burke og Kants verker seg etter

¹⁰¹ ‘The other’ kan forstås som ‘det Andre’ eller ‘den Andre’. Jeg velger å bruke ‘den Andre’ når jeg forholder meg til Whites artikkel.

Whites mening, som særlig originale bidrag. White vil ikke forsøke å demonstrere teoriens konsistens eller redegjøre utførlig for filosofens system. Erfaringen av det sublime lar seg ikke forklare ved hjelp av vante kategorier, men er derimot selv ment å kunne gi grunnlag for å forklare og klargjøre. Utgangspunktet for Whites diskusjon om det sublime blir følgelig at man må være villig til å gå med på at en sublim erfaring er mulig.¹⁰²

White skriver om det essensielle ved den sublime erfaringen og trekker frem noen viktige momenter som han ønsker å belyse: Det første er motsetningen mellom det skjønne og det sublime. Det andre er tilstedeværelsen av trygghet ved den sublime erfaringen. Det tredje er at det sublime forstås analogt med en religiøs erfaring, i vid mening. Jeg skal presentere disse momentene før jeg går inn på hovedtesen i artikkelen, som er at den sublime erfaringen er sammenlignbar med erfaringen av den Andre.

Det skjønne og det sublime står ikke strengt i opposisjon til hverandre. Det er ikke slik at det sublime er uten skjønnhet. Men i motsetning til det skjønne, som er basert på lystfølelse og harmonisk samspill mellom forstand og innbildningskraft, besitter det sublime en estetisk tiltrekning fordi det rokker ved våre alminnelige forventninger til omgivelsene. Whites tese går ut på å utvide dette område til å gjelde alt som beveger oss utover det ordinære nivået for menneskelig erfaring. Han nevner eksempler som vennskap, ekstraordinære offer og kjærlighet. Dette samsvarer med at Kant hevder at ingenting er sublimt i seg selv, men at erfaringen av det sublime henviser til en sinnstilstand. Det er en bevissthet om vår overlegenhet i forhold til naturen. White trekker frem et teksteksempel hos Kant som åpner for Whites forslag om at forestillingsobjektene for den sublime erfaringen ikke begrenses til bare å gjelde natur: ”Alt som fremkaller denne følelsen i oss, iberegnet naturens *makt* som utfordrer våre krefter, kalles (om enn urettmessig) sublimt.”¹⁰³

¹⁰² White skriver at den senere tid har premissene for diskusjonen om det sublime endret seg. I stedet for å diskutere begrepet på sine egne premisser, relateres den sublime erfaringen til dens tilsynekomst. Videre nevner han to andre måter å betrakte det sublime på. Den første betraktningmåten går ut på at det sublime er en borgerlig oppfinnelse, skapt innenfor et økonomisk system. Her henviser White til kapitalismen på midten av det attende århundre. Den andre betraktningmåten forbinder det sublime med mytiske og religiøse følelser. White hevder at begge betraktningmåtene fører med seg at det sublime blir en annenrangs form for erfaring.

¹⁰³ Kant 1995, s. 139.

Som vi allerede har sett, gjelder ikke det sublime en egenskap ved gjenstanden for erfaringen, men et forhold mellom individet og forestillingsgjenstanden. Det er for eksempel ikke egentlig havet som er sublimt, men vår bevissthet om havet som en del av kosmos' storhet, dets kraft og grenseløse utstrekning i sammenligning med vår egen begrensning. White lanserer motsetningen mellom det skjønne og det sublime som et av to viktige poeng i presentasjonen av tesen sin. Han følger ikke opp presentasjonen av motsetningene, men redegjør i stedet for det karakteristiske ved den sublime erfaringen. White har antagelig ment å få frem at mens det skjønne knytter seg til form i naturen, knytter det sublime seg til forestillingen om en formløs gjenstand. Selv formulerer Kant motsetningen mellom det skjønne og det sublime som følger: "For det skjønne i naturen må vi søke en ytre grunn, men for det sublime trenger vi bare å søke i oss selv, og i den tenkemåten som innfører det sublime i vår forestilling om naturen."¹⁰⁴ Kontrasten mellom det White vektlegger og det Kant ytrer her, blir viktig når jeg senere skal redegjøre for forskjellen mellom Whites og min oppfatning.

Det andre momentet som White trekker frem er trygghet som betingelse for en (dynamisk) sublim erfaring. Selv om jeg opplever den sublime erfaringen som overveldende og kanskje til og med fryktinngytende, oppdager jeg at jeg er trygg og utenfor umiddelbar fare. Som vi så i forrige kapittel, kan ikke en sublim erfaring finne sted dersom jeg føler meg truet av den forestilte gjenstand. Frykten trenger imidlertid ikke å være totalt fraværende for at en sublim erfaring skal finne sted. Det er en nær forbindelse mellom følelsen av frykt og erfaringen av det sublime, såfremt jeg er i stand til å distansere meg fra det som oppleves som fryktinngytende. Det er med andre ord snakk om estetisk distanse. Distansen består ifølge White i at jeg fjerner meg fra et hverdagslig eller ordinært nivå, slik at jeg er i stand til å åpne meg for noe annet; det som jeg ikke kjenner og som overskrider min ordinære tenkemåte – den Andre.

Ifølge White opplever jeg meg ikke først og fremst som et subjekt i denne sammenhengen, men mer som et objekt; fordi private interesser og tenkning i kategorier legges til side, og jeg i stedet blir invadert av noe som ligger utenfor mine

¹⁰⁴ Ibid, s. 120.

private anliggender. Dette danner grunnlaget for tesen om at den subline erfaringen kan tolkes som en erfaring av den Andre. White insisterer ikke på at erfaringen av den Andre faktisk finner sted. Diskusjonen foregår på et annet plan, nemlig med hensyn til muligheten for at den Andre kan erfares via det subline. I erfaringen av det subline opplever jeg meg som ubundet av det hverdagslige og private. Forflytningen fra den private sfæren og til den subline erfaringen kaller Kant for presentasjonen av det uendelige. White bruker følgende sitat som belegg for at det subline er inkommensurabelt med det hverdagslige, ifølge Kant: "For selv om innbildningskraften ikke finner noe utenfor det sanselige som den kan holde seg til, gjør likevel avskaffelsen av dens rammer at den føler seg ubegrenset; og denne avsondringen er således en presentasjon av det uendelige, (...)"¹⁰⁵

White foreslår at den subline erfaringen er myndiggjørende. Han begrunner dette med at den subline erfaringen utvider selvets horisont og bekrefter det sublimes betydning som et integrerende aspekt ved kosmos. Med dette mener White at myndiggjørelsen består i at den subline erfaringen setter oss i stand til å bevege oss ut over det ordinære nivået for menneskelig erfaring. Det er bevegelsen mot en tenkemåte som overskrider den hverdagslige og vante, og som dermed åpner for erfaringen av den Andre, eller sagt på en annen måte: Overskridelsen knytter bånd mellom individet og resten av verden, fordi individet befinner seg i en helhetlig sammenheng. White skriver følgende:

I now propose the following basic account: In the experience of the sublime, the individual is confronted by the power and immensity of the cosmos in so far as this is made manifest by an exceptional part of the cosmos itself. (...) [T]he individual can relinquish control as the power of the sublime pulls her away from her everyday concerns and reflections, and reveals the otherness which transcends her in a very lucid and immediate way. At the same time that the experience is overpowering, though, the individual is also empowered by it, for it allows her to apprehend a much deeper sense of her own significance as a meaningful aspect of the cosmos itself.¹⁰⁶

Myndiggjørelsen knyttes til Kants ide om humaniteten i oss selv. Kant mener at følelsen av det subline i naturen uttrykker respekt for oss selv, der forestillingsgjenstanden er et symbol på ideen om en humanitet i oss selv.¹⁰⁷ Ideen går altså ut på at forestillingsgjenstanden representerer noe hinsides seg selv.

¹⁰⁵ Ibid, s. 150. Sitatet gir et godt inntrykk av hvordan innbildningskraftens utilstrekkelighet slår over i en slags presentasjon av uendeligheten.

¹⁰⁶ White 1997, s. 130-131.

¹⁰⁷ Jamfør ibid, s. 130.

Erfaringen av det sublime syntetiserer objektet som forestilles og hva det symboliserer. Humaniteten i oss viser seg når individet trer inn i denne tilstanden som setter oss i stand til å erfare noe som overskrider ordinær tenkning. White mener at myndiggjøring er å forstå seg selv i en meningsfull, dvs. helhetlig sammenheng, som inkluderer både natur og menneskefellesskap.

Som en videreføring av de overnevnte poengene, ønsker White å fokusere på det sublime som en inngang til erfaringen av differens. Den Andre står for differens og er forskjellig fra meg selv. Han skriver at Rudolf Otto har argumentert for at det sublime kan fungere som en basismodell for erfaringen av det hellige, fordi det finnes en strukturell likhet mellom disse to erfaringene. White foreslår at den sublime erfaringen er en religiøs erfaring i videste forstand. Han begrunner det slik: "(...) since it forces us beyond the rational comprehension of being as thought, and allows us to experience being directly as an 'other'."¹⁰⁸ I denne sammenhengen vil altså det som beveger oss utover den ordinære tekningen, forstås analogt med en religiøs erfaring. Med utgangspunkt i Kants påstand, hvor han forbinder den sublime erfaringen til presentasjonen av det uendelige, synes jeg at Whites tolkning gir mening. Den sublime erfaringen er en sinnstilstand som flytter fokus fra den private sfæren og over mot noe som overskrider den snevert dagligdags forståelsen av hvordan ting er. Når White velger å se denne bevegelsen analogt med en form for religiøs erfaring, er det etter mitt syn ikke uforenelig med Kants teori om det sublime, under forutsetning av at det religiøse aspektet forstås i vid forstand. White trekker frem Burke og Ottos sammenligning av det sublime og det religiøse. Synet som her presenteres, går i korthet ut på at den sublime erfaringen åpner for en religiøs erfaring i den forstand at den Andre, som ikke kan gripes, får navnet Gud. White skriver følgende:

Like Otto, Burke has given the name 'God' to that which presents itself while it cannot be grasped. But in the end, what he is really describing is the 'wholly other' which both gives and withdraws itself in an astonishing experience like that of the sublime.¹⁰⁹

Det sublime knyttes her til noe som ikke kan gripes i erfaringen. Min sinnstilstand er en bevegelse mot noe som er hinsides meg selv, altså Gud. Kants forklaring av

¹⁰⁸ Ibid, s.131.

¹⁰⁹ Ibid, s. 136.

det sublime forbinder meg derimot til erfaringer i den ytre verden via forestillingsevnen. Det jeg opplever i erfaringen av det sublime ifølge Kant, er ikke religiøst i den forstand det er hos Burke og Otto. Kant vektlegger ikke forestillingsgjenstanden, det som Otto og Burke kaller Gud. I stedet vender han oppmerksomheten mot den som erfarer det sublime. Det viktige her er altså min sinnstilstand, og ikke det jeg forestiller meg. White mener likevel at den sublime erfaringen hos Kant har en religiøs dimensjon:

(...) [T]he sublime overwhelms the imagination, but in the end, Kant insists, the sublime experience is a very affirmative experience since it allows us to recognize our own superiority as rational moral beings over all of the productions of nature. For Kant, perhaps the most important thing about the sublime is that it leads to reverence and respect for ourselves as supersensible beings. After a brief account of his theory, we must consider in what respect this 'mixed' experience must also contain a religious dimension.¹¹⁰

Forskjellen mellom Kants tilnærming og den tilnærmingen som Burke og Otto har til den sublime erfaringen er at mens de sistnevnte hevder et religiøst aspekt ved denne formen for erfaring, er Kant mer opptatt av individets forståelse av sin egen eksistens og av en mulig guddommelig eksistens. Etter Whites mening kan likevel Kants teori tolkes i et religiøst perspektiv fordi erfaringen henviser til noe som er hinsides meg selv. White mener altså at en tilstand som har et religiøst aspekt ved seg, kjennetegnes av at den er en bevegelse mot noe hinsides meg selv. Slik sett kan Kants teori kanskje ha en form for religiøs dimensjon, såfremt det religiøse ikke er formålet med den sublime erfaringen. Det vil med andre ord si at den sublime erfaringen ifølge Kants teori kan tolkes som religiøs i vid forstand, forutsatt at den knyttes til noe i meg, min sinnstilstand, og ikke til egenskaper eller evner ved noe utenfor meg.

Etter mitt syn skiller Kants teori seg klart fra Otto og Burkes teorier, for selv om individet erfarer noe som er større enn seg selv, er det ikke det samme som at erfaringen av det sublime har sin årsak i en guddommelig eksistens. Den sublime erfaringen som Kant beskriver åpner til et visst punkt for muligheten for et religiøst aspekt i det sublime, men bare under betingelse av at erfaringen samtidig frembringer en forestilling om individets egen styrke:

¹¹⁰ Ibid, s. 136.

Men selv stormende sinnsbevegelser – enten som religiøse ideer forbundet med oppbyggelse, eller som kulturtilhørig ideer forbundet med en samfunnsmessig interesse – kan på ingen måte, uansett hvor meget de spenner innbildningskraften, gjøre fordring på æren av å være *sublime* fremstillinger av ideer, unntatt dersom de etterlater en sinnsstemning som, om enn bare indirekte, har innflytelse på bevisstheten om egen styrke og besluttsomhet med henblikk på det som medfører ren intellektuell formålstjenlighet (det oversanselige).¹¹¹

Slik jeg forstår Kant, kan ikke en religiøs dimensjon gjelde for det sublime dersom det bare er en annens eller Guds styrke som erfares. Erfaringen av det (dynamisk) sublime er ikke en erkjennelse av naturgjenstandenes styrke eller av en guddommelig kraft. Forestillingsgjenstandenes styrke er riktignok relevante fordi de er gitt i forestillingen, men det er ikke forestillingsgjenstanden i seg selv som er sublim. Styrken som frembringes er individets egen. Fraværet av det religiøse aspektet i den sublime erfaringen hos Kant er likevel ikke ensbetydende med at det dreier seg om en hverdagslig erfaring. Som vi allerede har sett, er det nettopp tale om at jeg beveger meg ut av det hverdagslige erfaringsområdet og over mot en helt annen form for erfaring og tenkemåte. Det som imidlertid kan sies å ha likhet med den religiøse erfaringen er at forestillingen i en sublim erfaring virker voldsom eller opprørende på meg, men dette er altså gitt i forestillingen av en formløs naturgjenstand som reflekteres tilbake på meg selv som forestillende.

White tar også utgangspunkt i forestillingsevnen når han argumenterer for at den sublime erfaringen er lik erfaringen av den Andre. Han hevder at fordi individet i forestillingen blir utsatt for noe voldsomt, som ikke kan gripes, erfares den Andre i tankene: "(...) [W]hat we encounter in the experience of the sublime is the 'other' to thought, which is not actually given as an 'object' to thought, but as the obstacle against which our ordinary apprehension of the world is shattered."¹¹² Videre argumenterer White for at presentasjonen av uendeligheten som finner sted når forestillingsevnene blir gjort oppmerksomme på sin utilstrekkelighet, utvider sjelen. Og det er i denne sammenhengen at White foreslår forbindelsen mellom min bevissthet om ubegrensethet og den Andre:

(...) our awareness of 'the infinite' and our own higher nature is indirectly occasioned by the absolutely other which the understanding and the imagination cannot grasp. For in so far as it is the wholly other, it necessarily escapes all our conceptual appropriation. *And yet it is given to us.* And the shock of the sublime lies in our

¹¹¹ Kant 1995, s. 149.

¹¹² White 1997, s. 137.

awareness that we are in a relation to something that does not come from ourselves.¹¹³

Jeg er enig i Whites tolkning om at individet står i forbindelse med noe annet enn seg selv i den sublime erfaringen. Kant skriver at det sublime må søkes i ideer, og derav synes jeg at forslaget om naturgjenstander som symbol for noe annet enn seg selv, gir mening: ”Altså er følelsen av det sublime i naturen aktelse for vår egen bestemmelse, en aktelse som vi gjennom en viss tilsnikelse tillegger et naturobjekt (der ideen om humaniteten i vårt eget subjekt overføres til aktelse for objektet).”¹¹⁴ Kant mener altså at den sublime følelsen indirekte kan være et uttrykk for vår egen humanitet. Jeg tror imidlertid at Whites påstand ”(...) we are in a relation with something that does not come from ourselves”¹¹⁵ blir problematisk med utgangspunkt i Kants teori. Grunnlaget for relasjonen til det som er utenfor meg, kan ikke komme fra noen annen instans enn meg selv. Selv om den sublime følelsen gir en forbindelse til verden, springer denne følelsen ikke ut fra en gjenstand eller et annet individ – den Andre. Relasjonen mellom meg og den Andre må, etter mitt syn, begrunnes annerledes i henhold til Kant. Erfaringen av det sublime oppstår fordi jeg befinner meg i en sinnstilstand som frembringer en evne i bevissthetsaktene. Relasjonen til den Andre kan derfor ikke begrunnes i noe som ikke kommer fra meg selv. *Det er altså humaniteten i den som erfarer det sublime som trer frem og som muliggjør relasjonen.* Dersom relasjonen til den Andre hadde sin grunn i noe som ikke kommer fra meg selv, altså at det er den Andre som muliggjør dette forholdet, ville den sublime erfaringen ikke lenger kunne være en refleksjonsdom. Den sublime erfaringen gjør meg bevisst mine egne begrensninger samtidig som jeg befinner meg i en tilstand som åpner for noe som er hinsides meg selv. Det som setter meg i stand til denne overskridelsen, er min egen styrke: ”Således blir naturen ikke bedømt som sublim i den grad den er fryktinngytende, men fordi den fremkaller vår styrke (...)”¹¹⁶ Kant hevder med andre ord at det er naturkreftene som foranlediger eller åpner for evnen til vår selvforståelse og styrke. Whites tese, at den sublime erfaringen er lik erfaringen av den Andre, er altså problematisk i henhold til Kants teori om det sublime dersom det er noe utenfor den erfarende selv som er ytterste grunnen til erfaringen av den Andre. Dermed må relasjonen til den

¹¹³ Ibid, s.137.

¹¹⁴ Kant 1995, s. 131-132.

¹¹⁵ White 1997, s. 137.

¹¹⁶ Kant 1995, s. 136.

Andre være betinget av subjektets sinnstilstand hvis tesen skal ta utgangspunkt i Kants teori, og ikke av noe som ikke kommer fra oss selv, slik White hevder.

I det avsluttende kapitlet som følger, vil jeg vise til forbindelsen mellom den sublimе erfaringen og frihet ved å fokusere på forholdet mellom tenkning, handling og emosjonalitet. Jeg vil nok engang tilbakevise Levinas' kritikk av Kants frihetsbegrep. Etter mitt syn er Levinas' innvending mot Kants frihetsbegrep problematisk: Kritikken av frihetsantinomien overbeviser ikke om at Kants frihetsbegrep stiller seg utenfor etikken. Kant viser til en sammenheng mellom tenkning og handling der subjektet bevarer det menneskelige i seg selv, og dette er ideen om det sublimе et godt eksempel på.

3.3 Avslutning

I dette avsluttende kapitlet skal jeg sammenfatte oppgavens tema om frihet. Først vil jeg vise til sammenhengen mellom den sublimе frihetsfølelsen og den transcendentale friheten, og dernest vise til sammenhengen mellom frihetsfølelsen ved det sublimе og handling. Dømmekraften spiller en viktig rolle i forståelsen av den sublimе erfaringen fordi det handler om å yte motstand mot sanseligheten. Friheten ved den sublimе erfaringen viser seg gjennom dømmekraftens evne til å bringe sinnet i bevegelse. Jeg vil vise at den sublimе frihetsfølelsen ikke er identisk med teoretisk og praktisk frihet fordi friheten her verken tenkes eller realiseres gjennom handling. Det er likevel snakk om den samme friheten, men med den forskjell at i det sublimе blir friheten emosjonell. Til slutt vil jeg vende tilbake til Levinas' kritikk av Kants frihetsbegrep. Her skal jeg underbygge det som jeg tidligere har drøftet ved å bringe inn den emosjonelle friheten; at Levinas' kritikk av Kant ikke treffer. Avslutningsvis skal jeg se på hvilken måte Levinas' filosofi utfordrer Kants filosofi om frihet.

Jeg skal nå redegjøre for sammenhengen mellom teoretisk frihet og den sublimе erfaringen, og i tillegg belyse på hvilken måte den sublimе tilnæringsen til frihet atskiller seg fra den teoretiske. Den sublimе erfaringen forutsetter det teoretiske

frihetsbegrepet ved at jeg kan bestemme meg selv som noe annet enn underlagt naturens lover. Det er altså snakk om å heve meg over det sanselige betingede i naturen. Den sublimе erfaringen er betinget av at det som gis meg via mine sanser ikke utøver noen avgjørende innflytelse over min tenkemåte. ”Altså må det sublimе alltid stå i forhold til *tenkemåten*, dvs. til maksimer som gir intellektet og fornuftsdeene makt over sanseligheten.”¹¹⁷ Kravet om at jeg må anvende de oversanselige egenskapene i meg selv, er tilstede både i den sublimе erfaringen og i det teoretiske frihetsbegrepet i frihetsantinomien. Det er imidlertid en viktig forskjell som skiller disse to, og som gjør at frihetsbegrepet ved det sublimе ikke bare er en annen måte å uttrykke den transcendentale friheten i frihetsantinomien på. Det er at den sublimе erfaringen bygger på en følelse. I det teoretiske frihetsbegrepet er det den rene fornuft som innsetter friheten som en mulighet. Ved den sublimе erfaringen er ikke friheten bare en tenkt mulighet, det er virkelighet i form av en følelse av frihet. Gjennom den sublimе erfaringen treffes jeg emosjonelt som fri, som er noe ganske annet enn å gripe friheten i teoretisk forstand. Dette betyr selvfølgelig ikke at det sublimе frihetsfølelsen ikke er i overensstemmelse med den teoretiske, men at den sublimе erfaringen bringer inn et nytt aspekt ved friheten, nemlig følelsen. Det teoretiske frihetsbegrepet ligger som en forutsetning for at jeg i det hele tatt kan forstå meg selv som noe annet enn som en del av naturens mekanikk, og at jeg kan bevege meg fra det sanselige mot det oversanselige. Følgelig forutsettes det teoretiske frihetsbegrepet i den sublimе erfaringen.

Frihetsfølelsen ved den sublimе erfaringen er altså ikke intellektuell, men den er heller ikke betinget av handling. Frihetsfølelsen er midt mellom teori og praksis. Dette vil jeg begrunne ut fra følgende: Når jeg treffes av det sublimе, er det mine forestillingsevner som det rokkes ved og ikke mine handlinger. Jeg kan riktignok ikke utelukke at jeg handler når den sublimе følelsen treffer meg da jeg ikke på forhånd kan bestemme meg for i hvilke situasjoner den sublimе erfaringen finner sted. Handling er ikke noe krav ettersom det sublimе retter seg mot meg som forestillende. En følelse er ikke det samme som en handling, og sistnevnte er for øvrig forbundet med bestemte formål. Den sublimе frihetsfølelsen henviser til en

¹¹⁷ Ibid, s. 150.

sinnstilstand – det gir meg en sinnsro stilt overfor de ting i verden som først virker uforståelige og ubegripelige for meg. Kant skriver at følelsen av det sublimе er: ”(...) en lyst som bare oppstår indirekte. Den frembringes nemlig gjennom følelsen av en plutselig hemmelse av livskreftene etterfulgt av en desto sterkere utgytelse av dem.”¹¹⁸ Naturen utøver ingen tvingende makt over min oversanselighet, og således kan den ikke hemme mine livskrefter, og det er nettopp dette som treffer meg emosjonelt ved den sublimе erfaringen: Jeg blir emosjonelt truffet av friheten. Den sublimе erfaringen bringer altså noe nytt med seg angående friheten – gjennom mine følelser blir friheten en estetisk realitet. Den sublimе frihetsfølelsen er altså ikke en intellektuell prosess eller betinget av handling. Den sublimе erfaringen setter meg i forbindelse med friheten gjennom en følelse, og denne følelsen befinner seg mellom tenkt og realisert frihet.

Jeg vil nå nevne to nivåer ved den sublimе frihetsfølelsen, nemlig det abstrakte og det konkrete nivået, for å forklare hvorfor frihetsfølelsen ved den sublimе erfaringen verken er tenkt eller realisert frihet. Det abstrakte nivået henviser til det å abstrahere, se bort fra, bestemte måter å tenke frihet på og handlinger. For gjorde jeg ikke det, ville dommen om det sublimе bli bestemmende. Det er likevel ikke slik at den sublimе erfaringen, i kraft av å være et estetisk fenomen, er fullstendig avskåret fra det konkrete nivået. For den sublimе erfaringen må være knyttet til en bestemt situasjon. Det at jeg for eksempel opplever at et stormfullt hav bringer frem en sublim følelse i meg, er ikke ensbetydende med at alle stormfulle hav vil bringe frem en slik følelse i meg. Jeg kan ikke på forhånd bestemme meg for hva som er sublimt. Jeg kan for eksempel oppleve et stormfullt hav som farlig for meg dersom jeg befinner meg i en liten båt på havet. Dersom jeg da opplever havets krefter som livstruende, kan ikke en sublim erfaring finne sted da jeg ville bedømme det stormfulle havet ut fra andre kriterier, nemlig ut fra mine sjanser til å overleve. En slik bedømming er ikke fri, men bundet til det sanselige. Når jeg derimot befinner meg utenfor livsfare, kan den sublimе følelsen treffe meg i en bestemt situasjon fordi jeg er i stand til å føle min naturoverskridende sublimitet, hvilket betyr at naturens størrelse eller makt på den ene siden blir oppfattet som overveldende, og på den annen side opplever jeg at naturen ikke kan utøve noen tvang over meg. Den

¹¹⁸ Ibid, s. 118.

sublime erfaringen er altså konkret fordi det som gis i forestillingen er singulært, og den er abstrakt fordi jeg ser bort fra bestemte måter å tenke og å handle på.

Grunnen til at jeg i den sublime erfaringen makter å overskride det sanselig gitte i forestillingen, er at dømmekraften er fri. Det innebærer at jeg ikke binder min forestilling til det sanselig gitte. Jeg lar meg ikke hemme av storheten eller makten som naturen fremviser. I stedet for at naturen oppleves som en begrensning for min livsutfoldelse, erfarer jeg at jeg er fri. Det er dømmekraftens evne til å overskride det sanselig gitte som gjør dette mulig. Jeg skal nå redegjøre for dette. I § 29 i *Kritikk av dømmekraften* tematiserer Kant forholdet mellom dømmekraft og frihet: ”Den estetiske formålstjenligheten er dømmekraftens lovmessighet i sin *frihet*.”¹¹⁹ Dvs. at dømmekraften må være fri. Den reflekterende dømmekraften er til forskjell fra den bestemmende, ubundet av det sanselig gitte. Sansematerialet er riktig nok tilstede i forestillingen, men dømmekraften sin oppgave her er ikke å felle dom over det sanselige, men å la det sanselig gitte være formålstjenlig for bruken av mine forestillingsevner. Den frie dømmekraften lar seg ikke begrense av det som sansene kan gi forestilling om, og er således karakterisert av et negativt begrep om frihet. Det transcendentale frihetsbegrepet er, som vi har sett tidligere, en forutsetning for den reflekterende dømmekraften, fordi en slik dømmekraft må ha sin bestemmelse i et subjekt som er i stand til å skille mellom seg selv som årsaken til erkjennelse av forekomster i naturen, og forekomstene. Dette henviser til henholdsvis oversanselighet og sanselighet. Dømmekraften frigjør seg fra det sanselige gitte i forestillingen, og den er fri fordi jeg i forestillingen ikke er nødt til å stanse opp ved det sanselig gitte. I stedet strekker jeg forestillingen utover det som for sansene er mulig å fremstille. For at dømmekraften skal kunne overskride det sanselige, må innbildningskraften understøtte en fri sinnsbevegelse.

Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welcher wir die Einbildungskraft setzen wollen: nur daß sie für sich selbst das Gemüt in freier Beschäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas anderes, es sei Sinnenempfindung, oder Verstandesbegriff, das Urteil bestimmt: so ist es zwar gesetzmäßig, aber nicht das Urteil einer *freien* Urteilskraft.¹²⁰

¹¹⁹ Ibid, s. 146.

¹²⁰ Kant 1996, s. 197. Her foretrekker jeg å henvise til den tyske utgaven fremfor den norske oversettelsen, fordi det tyske ordet 'unterhalte' er blitt oversatt til 'adspreder': ”Velbehaget ved gjenstanden avhenger av forholdet vi velger å sette innbildningskraften i, forutsatt at den av seg selv adspreder sinnet i fri beskjeftigelse.”, Kant 1995, s. 146. Jeg tror ordet 'understøtter' gir en bedre

Innbildningskraften understøtter sinnsbevegelsen slik at forestillingen ikke stopper opp ved det som sansene kan forestille. Det at innbildningskraften understøtter sinnsbevegelsen gjør det mulig å skape en bevegelse fra det sanselig gitte i forestillingen til det oversanselige. Bevegelsen fra sanselighet til oversanselighet er dømmekraftens frihet. Det er mulig fordi innbildningskraften ikke binder seg til forstandsmessig erkjennelse av det forestilte, men i stedet forholder seg til fornuften. Fornuftens rolle her er å relatere innbildningskraften til friheten. Som et fritt vesen har jeg tilgang til det oversanselige i meg. Jeg trenger ikke binde innbildningskraften til det sanselig gitte. Innbildningskraften blir satt i fritt spill og står derfor fritt i forhold til det sanselige. Dersom det var slik at det var det sanselig gitte i forestillingen som bestemte dommen, ville det være snakk om erkjennelse av sansematerialet, og dermed en bestemmende dom. I og med at den frie dømmekraften ikke lar seg begrense av det sanselig gitte i naturen, er jeg i stand til å utvide forestillingen. Det er snakk om en sinnstilstand som til å begynne med er karakterisert av en negativ lystfølelse. Det skjer når innbildningskraften opplever sin begrensning fordi den ikke makter å sammenfatte det forestilte. Jeg opplever en utilstrekkelighet ved min innbildningskraft når jeg for eksempel ikke makter å gripe forestillingsgjenstandens storhet eller styrke i et bilde som er forståelig for meg. Utilstrekkeligheten får frem en negativ følelse i meg, men ettersom sinnet kan bevege seg ut av det utilfredsstilte ved innbildningskraftens nyttesløse forsøk på sammenfatning, skjer det en bevegelse fra det negative til det positive ved at innbildningskraften forstrekker seg. Ved for eksempel det matematiske sublime, som jeg skrev om i kapittel 3.1, makter ikke innbildningskraften å sammenfatte antallet stjerner på himmelen. Dette oppleves som utilfredsstillende inntil fornuften griper inn og erstatter det forestilte med en ide. Innbildningskraften går altså ut over sin evne til å sammenfatte ved at fornuften hjelper den til å skape et bilde av det forestilte. Dømmekraften blir satt fri under forutsetning av at forestillingsgjenstanden blir betraktet som formålstjenlig.¹²¹ Det er det eneste

indikasjon av hva Kant mener, fordi innbildningskraftens oppgave er ikke å adsprede sinnet, å flytte oppmerksomheten vekk fra forestillingen, men heller å holde fast ved denne bevegelsen i sinnet. Det at innbildningskraften understøtter sinnets bevegelse henviser til en konsentrasjon i bevegelsen snarere enn adspredelse.

¹²¹ I dommen om det skjønne er også innbildningskraften satt i fritt spill, men til forskjell fra dommen om det sublime, hvor innbildningskraften forholder seg til fornuften, forholder innbildningskraften seg til forstanden når det gjelder det skjønne. Lystfølelsen ved det skjønne henviser til en indre kausalitet hvis funksjon er å opprettholde sinnstilstanden uten noen bestemt hensikt. Sinnstilstanden er kjennetegnet ved at innbildningskraften og forstandens frie spill ikke forholder seg til bestemt

prinsipp som dømmekraften retter seg etter, og det er mulig fordi innbildningskraften har en evne i seg til å overskride det sanselig gitte i forestillingen. Innbildningskraften understøtter dømmekraften slik at den blir fri til å frembringe en følelse i meg der jeg kan erfare min egen livskraft. Jeg kan føle min livskraftighet fordi jeg ikke underkaster meg de begrensinger som naturen utøver på mitt liv. Jeg erfarer at hindringer kan overvinnnes, og får en følelse av frihet.

Det sublime formidler mellom den teoretiske og praktiske friheten gjennom en følelse, men det betyr ikke at det er snakk om tre ulike former for friheter. Det er én og samme frihet som blir tenkt, realisert og følt. Den sublime erfaringen tilfører friheten et aspekt, nemlig det emosjonelle aspektet. Friheten er dermed dypt forankret i meg ved at jeg både kan tenke den, handle i følge den og bli emosjonelt truffet av den. Og ikke minst, friheten er et prinsipp for moralen. Dermed er det tydelig at Kants frihetsbegrep bidrar til å forplikte meg til moralsk ansvarlighet på mer enn én måte. Friheten skaper en visshet om min ansvarlighet. Det er en ansvarlighet som jeg ikke kan velge bort da jeg blir minnet om den i mine tanker, handlinger og følelser.

Følelsen ved den sublime erfaringen er, etter mitt syn, karakteriserende for hva det vil si å være menneskelig. Den sublime tilnærmingen til frihet henviser til en grunnleggende erfaring ved den menneskelige tilværelsen. Teoretisk erkjennelse og moralloven i oss representerer andre grunnleggende karakteristikk ved mennesket. Felles for både erkjennelse, moral og det sublime er at de har som utgangspunkt at mennesket er et fornuftsvesen. Det å være fornuftig er altså noe grunnleggende ved oss. Fornuften gjør oss i stand til å realisere våre liv som mennesker, og ikke bare som naturvesener.¹²² Med den sublime frihetsfølelsen mener jeg at Kant har vist at det emosjonelle aspektet ved mennesket er like dypt forankret i oss som tenkning og handling. Friheten viser seg dermed å være dypt forankret i oss som en grunnleggende betingelse for den menneskelige eksistensen.

erkjennelse, men til erkjennelse overhodet. Innbildningskraften får fritt spillerom, hvilket betyr at jeg i stedet for å bestemme forestillingen i henhold til et bestemt begrep, dveler ved forestillingen uten noen annen hensikt enn at sinnstilstanden skal opprettholdes. Innbildningskraften er altså fri både når det gjelder bedømmelsen av det sublime og det skjønne, men med den forskjell at den i forestillingen forholder seg til henholdsvis fornuften og forstanden.

¹²² Som naturvesener realiserer vi mål som ikke er enestående for den menneskelige natur, som for eksempel å dekke behovet for mat, drikke, beskyttelse mot kulde og varme osv.

Jeg vil nå komme tilbake til Levinas' kritikk av Kants frihetsbegrep der han etterlyser frihetens etiske forankring. Han hevder at Kant har konstruert et frihetsbegrep der den enkelte står overfor en mulighet til å velge bort verdier. Levinas mener at Kants frihetsbegrep er for intellektualisert, og at intellektualiseringen av friheten skaper et uheldig skille mellom subjektet og verden. Et hovedanliggende hos Levinas er å problematisere min eksistens ved den Andres tilstedeværelse. Hans løsning på problemet er at jeg må ta ansvar for den Andre, og ansvaret forplikter meg ikke som en følge av et påbud som jeg gir meg selv, men i form av en befaling fra den Andre. Her er den grunnleggende forskjellen mellom Levinas og Kant, for mens Levinas begrunner etikken utenfra, begrunner Kant den innenfra.

Jeg mener at Levinas' kritikk av Kants frihetsantinomi er feilslått. Kants frihetsbegrep fører ikke til at jeg utelukkende får et teoretisk forhold til friheten, og at jeg dermed har muligheten til å velge ikke å binde meg til moralske verdier. Tenkningen er ikke passiv og nøytral i forhold til verdier, den er derimot en betingelse for at jeg kan realisere mitt handlingsliv. For gjennom det teoretiske frihetsbegrepet blir jeg klar over at jeg ikke behøver å overlate mitt liv til omstendigheter som jeg selv ikke rår over. Jeg kan derimot innta en aktiv rolle i mitt eget liv ved å forstå meg selv som fri, og at jeg nettopp av denne grunn kan forplikte meg til moralske verdier. Dette betyr ikke at jeg er ren intelligens, men fordi jeg innehar egenskapen å være noe annet enn en betinget sanselighet, nemlig fri, så kan jeg også være en moralsk person. Den transcendentale friheten er ikke ment å skulle gjelde for et vesen som gjennom tenkningen isolerer seg fra verden. Det er tvert i mot slik at den transcendentale friheten retter seg mot mennesket i sin relasjon til verden. Det skjer nettopp i forbindelse med at friheten realiseres gjennom den praktiske fornuften. Kant skriver følgende i *Grunnlegging til moralens metafysikk*:

For hos et slikt vesen tenker vi oss en fornuft som er praktisk, dvs. som er kausalt virksom når det gjelder dens gjenstander. Nu kan man umulig tenke seg en fornuft som i sine dommer lar sin egen bevissthet ledes utenfra, for da ville subjektet anta at dets dømmekraft ikke ble bestemt av dets egen fornuft, men av en tilskyndelse. Fornuften må betrakte seg selv som opphavsmann til sine prinsipper, uavhengig av utenforliggende årsaker. Følgelig må den, i egenskap av et fornuftig vesens praktiske fornuft eller vilje, betraktes av seg selv som fri. Dvs. det fornuftige vesens vilje kan

være dets egen bare ut fra idéen om frihet, og friheten må derfor, i praktisk henseende, tillegges alle fornuftige vesener.¹²³

Kant hevder at fornuften umulig kan la sin bevissthet bli ledet utenfra. Dette står følgelig i en direkte motsetning til Levinas som mener at bevisstheten nettopp skal bli ledet utenfra. For Levinas er det den Andre som leder meg til å opptre moralsk, mens Kant hevder at det er fornuften som driver meg til handling: ”For dette ’skal’ er egentlig et ’vil’ som er gyldig under den betingelse at det gjelder for ethvert fornuftig vesen, dersom dets fornuft er praktisk uten å bli hindret.”¹²⁴ Kant viser dermed at den teoretiske friheten er forutsatt i den praktiske og omvendt. Friheten er konstitutiv for ethvert fornuftig vesen, og den uløselige forbindelsen mellom teoretisk og praktisk frihet viser til at friheten befinner seg mellom tenkning og handling.

Levinas mangler det teoretiske aspektet ved friheten. I stedet vektlegger han at subjektet skal bli beveget til ansvarlighet gjennom møtet med den Andre. Jeg er ikke uenig med Levinas i det at det er mulig å bli beveget til ansvarlighet gjennom den Andres befaling. Tidligere i oppgaven har jeg henvist til Whites tese, som går ut på å utvide det sublime til å gjelde alt som beveger oss utover det ordinære nivået for erfaring, som for eksempel vennskap, ekstraordinære offer og kjærlighet. Den store forskjellen mellom å bli beveget av noe sublimt og av den Andre, er likevel at den sublime følelsen har sin årsak i meg, altså innenfra og ikke utenfra, som er tilfellet hos Levinas. Det er altså snakk om en forskjell i hvordan Kant og Levinas begrunner vårt forhold til andre mennesker. Kant begrunner friheten ved å argumentere for at den er konstituert i meg som tenkende, handlende og emosjonelt. Levinas begrunner vårt forhold til andre mennesker gjennom det at det er den Andre som får frem det moralske i meg.

Svakheten med Levinas’ begrunnelse er etter mitt syn, at han gir en beskrivelse av det etiske ansvarsforhold som er for ubalansert. Han vektlegger det ensidige ansvarsforholdet – *mitt* ansvar for den Andre. Subjektet er til for den Andre. Kant er mer opptatt av å skape balanse i forholdet mellom mennesker. Det kommer tydelig til uttrykk i den tredje formuleringen av det kategoriske imperativ: ”*Handl slik at du*

¹²³ Kant 1997, s. 60.

¹²⁴ Ibid, s. 61.

*alltid bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.*¹²⁵ Levinas' fokus på den Andre kan føre til at jeg bare betrakter meg som et middel for den Andres rett til å bli behandlet moralsk. Det er ikke det at jeg betviler den Andres rettigheter, men jeg synes derimot at Levinas' beskrivelse av ansvarsforholdet er for snevert. Dersom mennesker skal klare å knytte sosiale bånd mellom seg, må også den enkelte ha et bevisst forhold til seg selv og til sine handlinger. Denne bevisstheten kan ikke alltid komme som et resultat av at andre mennesker beveger meg til ansvarlighet. Handlingslivet byr på mange moralske utfordringer som ikke alltid involverer et følelsemessig engasjement. Kants begrunnelse for friheten og dermed for moralen, er forankret i flere aspekter ved meg. Det at jeg har et bevisst tankemessig forhold til min frihet, betyr ikke at jeg ikke tar andre mennesker på alvor. For Kant er ikke tenkning det samme som å plassere alt i henhold til bestemte tenkemåter. Tenkningen er, liksom handling og følelser, med på å gjøre friheten mangedimensjonal. Friheten griper inn i mitt liv i alle henseender, hvilket har mer karakter av å være en styrke ved den, enn en svakhet. Levinas' filosofi om frihet er sterk i den betydning at den vektlegger betydningen av andre menneskers tilstedeværelse. Dens svakhet er at den skyver tenkningen vekk fra seg. I stedet for å betrakte tenkningen som en styrke for moralen, blir den betraktet som et hinder for den.

I denne oppgaven har jeg kommet frem til at friheten er forankret i meg som tenkende, handlende og emosjonelt, og dette tilbakeviser Levinas' kritikk om at Kants frihetsbegrep fører til manglende forpliktelse til moralske verdier. Det som imidlertid står ubesvart inntil nå er hvorvidt Levinas' kritikk kan tilføre noe til Kants filosofi om frihet. Levinas' beskrivelse av forholdet til andre mennesker fokuserer på at vi blir påvirket av andre menneskers tilstedeværelse i vår verden. Styrken i Levinas' beskrivelse er etter mitt syn at det er lett å kjenne seg igjen i det han skriver. Det er en grunnleggende menneskelig erfaring å bli berørt av andre mennesker man møter. Levinas har rett i at andre mennesker påbyr oss å vise omsorg for dem. Når vi for eksempel møter en person som er fortvilet og som viser dette ved å gråte, reagerer vi spontant ved å vise omsorg. Dersom vi ikke gjør det,

¹²⁵ Ibid, s. 42.

vil vi føle skam. Dette trenger vi ingen begreper om for å forstå. Vi forstår det umiddelbart i møtet med den Andre. Levinas' filosofi om frihet tematiserer altså forholdet til den Andre ut fra en grunnleggende ansvarsfølelse. Etter mitt syn beveger Kant seg nært denne tilnærmingen i den sublimе erfaringen da følelsen ved det sublimе har visse likhetstrekk med det å bli moralsk beveget av den Andre. Levinas hevder altså at etikken ikke kan begrunnes ut fra teori. Det sublimе kan ikke forklares ved hjelp av begreper og kjente kategorier. Det fordrer et følelsesmessig engasjement. I begge tilfeller er det snakk om å bli beveget av noe. Hos Levinas er dette 'noe' den Andre, mens hos Kant er dette 'noe' en ide som har sitt utspring i meg selv. Kant bruker naturens størrelse og makt som eksempler på hva som kan vekke denne følelsen i meg. Han åpner for at også andre ting enn forekomster i naturen kan bevege meg til å føle det sublimе. Det er ikke naturforekomstene i seg selv som er sublimе, men den følelsen de kan vekke i meg dersom jeg betrakter dem som formålstjenlige for min forestilling:

Altså er det sublimе ikke inneholdt i en naturting, men snarere i våre sinn så fremt vi kan være oss bevisst vår overlegenhet overfor naturen i oss, og derigjennom også naturen utenfor oss (i den grad den influerer oss). Alt som fremkaller denne følelsen i oss, iberegnet naturens *makt* som utfordrer våre krefter, kalles (om enn urettmessig) sublimt.¹²⁶

Det er altså mulig at andre ting enn naturforekomster kan vekke den sublimе følelsen i meg. For Levinas vil dette likevel ikke være en tilfredsstillende begrunnelse for friheten, for ifølge han må altså friheten begrunnes utenfra. Ved å bringe Levinas' kritiske røst inn i min drøfting av Kants frihetsbegrep har jeg blitt stilt overfor en utfordring. Denne utfordringen har gått ut på å undersøke hvorvidt Kants filosofi om frihet overbeviser om at jeg er fri gjennom min tilstedeværelse i verden, eller om friheten skaper avstand mellom meg og mine omgivelser, og at jeg dermed ikke behøver å forplikte meg til moralske verdier. Jeg mener at det siste ikke er tilfelle, for Kants filosofi om frihet forutsetter at friheten forstås innenfra og ut. Dvs. at friheten retter seg mot min tilstedeværelse i verden. Frihet er ikke noe som isolerer meg fra verden. Kant har vist at jeg ikke kan handle uten samtidig å forstå meg selv som fri. Det er først når jeg forholder meg til mine omgivelser, er tilstede i verden, at friheten får aktualitet for meg. Tilstedeværelse i verden er en betingelse for at frihet skal være mulig. Levinas' filosofi insisterer på at vi ikke må glemme

¹²⁶ Kant 1995, s. 139.

ansvarligheten. Det er ikke bare en filosofisk utfordring, men en utfordring for hele menneskeheten, som jeg mener Kant har besvart gjennom å vise at frihet og moralsk ansvarlighet forutsetter hverandre. Friheten er forankret i meg i mine tanker, handlinger og følelser.

Litteraturliste

Bonaunet, Ketil: *Kants etikk og den transcendentalpragmatiske diskursetikken*, Tromsø 1993.

Descartes, René: *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster*, H. Aschehoug & Co., Oslo 1980.

De store tænkere – Kant, 2. utgave, Munksgaard, København 1991.

Hartnack, Justus: *Immanuel Kant*, C. A. Reitzels Forlag, København 1994.

Kant, Immanuel: *Akademiutaven av Kant's gesammelte Schriften*.

Critique of Pure Reason, The Macmillan Press Ltd, 1992.

Kritikk av dømmekraften, Pax Forlag A/S, Oslo 1995.

Kritik der Urteilskraft, annen utgave, Suhrkamp 1996.

Morallov og frihet, Gyldendal Norsk Forlag ASA, 2. utgave, 1997.

Levinas, Emmanuel: *Den Annens humanisme*, annen utvidede utgave, Det norske Akademi for Sprog og Litteratur, Oslo 1996.

”Reflections on the Philosophy of Hitlerism”, *Critical Inquiry* 17, The University of Chicago 1990.

Totalitet og Uendelighet, Hans Reitzels Forlag A/S, København 1996.

Myskja, Bjørn: ”Kant og Levinas om menneskets uerstattelighet”, *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 31, 1996.

Storheim, Eivind: *Menneskeverd, frihet og plikt. Hovedlinjer i Kants etikk*, Universitetsforlaget 1980.

White, Richard: "The sublime and the other", *The Heythrop Journal*, vol. 38, Oxford 1997.